



TITLE:

多民族社会における宗教 ーシン ガポールのヒンドゥー教をめぐっ てー

AUTHOR(S):

田中, 雅一

CITATION:

田中, 雅一. 多民族社会における宗教 ーシンガポールのヒンドゥー教をめぐってー. 人文學報 2005, 92: 1-39

ISSUE DATE:

2005-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48666>

RIGHT:

多民族社会における宗教

— シンガポールのヒンドゥー教をめぐる —

田 中 雅 一*

概して、現代の国民-国家は、……差異に対しては分類学的な管理を行い、多様な国際的スペクタクルを創出しては差異を懐柔し、世界的あるいはコスモポリタンの舞台上で少数派集団が自己表現できるという夢をもって彼らを骨抜きにする [アパデュライ 2004: 80]。

1 序 論

本書の目的は、多民族社会シンガポールにおけるヒンドゥー教がどのようなまなざしにさらされてきたのか、そして当地のヒンドゥー社会のあり方とどう関連しているのかを考察することにある。ここではとくにタイ・プーサムという祭りを取りあげる。

シンガポールのヒンドゥー教は、いわゆる「在外ヒンドゥー教 overseas Hinduism」であり、少数派の宗教であり、また都市の宗教である。それはさまざまな意味でインドにおけるヒンドゥー教とは異なる社会的状況下にある。シンガポールのインド系住民の人口は中国系、マレー系に続き 3 番目で少数派である。またシンガポールは高度に発達した都市国家であり、ヒンドゥー教は都市化とグローバリゼーションの影響を受けてきた。

以下ではシンガポールのヒンドゥー教を理解するために 2 つの点について述べておきたい。1 つはヒンドゥー教のテキスト化と呼ばれる現象である。もう 1 つは、本稿の中心となるスペクタクル化である。どちらも多民族社会におけるヒンドゥー教のあり方を示唆する特徴としてあげることができる。

本来、ヒンドゥー教は儀礼を重視し、生活実践と密接に関係している宗教である。仏陀やイエスのような創始者もいないし、聖書やクールランのような聖典も確定していない。ヴェーダはもっとも聖なる教典とみなされているが、その意味内容は現代のヒンドゥー教徒の実践に

* たなか まさかず 京都大学人文科学研究所教授 社会人類学専攻 shakti@zinbun.kyoto-u.ac.jp

はほとんど結びついていない。そして、その教義は聖典などの文字媒体ではなく、多くの場合口承や実践を通じて継承されてきた。ヒンドゥー教とは教科書で学ぶべきものではなく、生活実践の中で見よう見まねで、そして意識することなく身につけていくものなのである。儀礼などを実践する過程を通じて、その背後にある神話や象徴的な意味を学んでいくのである。

こうした特徴を踏まえ、ヒンドゥー教はしばしばオーソドクシー orthodoxy と対比される形でオーソプラクシー orthopraxy の宗教と呼ばれてきた¹⁾。オーソドクシーとは神や創始者の正しい教え (orthodox) を核とする宗教で、典型的にプロテスタント系のキリスト教が挙げられる。それはたんに聖典を重視するかどうかだけでなく、聖典の内容が教えあるいは信仰を重視するかどうかの問題なのである²⁾。

ヒンドゥー教は、思弁的な教義を発展させたにもかかわらず、そのオーソプラクシーの性格ゆえに、インド亜大陸とその周辺を越えて広まるということはなかった。人はヒンドゥー教徒になるのではない、ヒンドゥー教徒に生まれるのだ。それは「民族宗教」であり、異民族の改宗を通じて普及する「世界宗教」とは言えない。インド亜大陸以外の土地へのヒンドゥー教の普及は移民によって可能となった。シンガポールのヒンドゥー教も例外ではない。それは、主としてゴム・プランテーションの労働者としてインド亜大陸から導入されたインド系移民によってマレー半島に広がったのである。

こうしたヒンドゥー教の性格は決して不変的なものではない。植民地支配下においてヒンドゥー教が、キリスト教と接し、より意識的な宗教に変貌したことはよく知られている³⁾。たとえばヴィヴェークアナンド Vivekananda (1863-1902) は、1893年にシカゴの国際宗教会議で欧米の聴衆に感銘を与え、ヒンドゥー教の地位向上に多大な貢献をした。そして1897年にラマクリシュナ・ミッションを設立し、他宗教からの改宗に先駆的な役割を果たした。同じ頃、英語によるヒンドゥー教の書物が書かれ、これが今度はインドの都市エリートたちに大きな影響を与えていった⁴⁾。ヒンドゥー教は内外へのミッション (伝道) の対象となり、身体技法としてではなく、文字で理解可能な知識へと変貌する。これを本章ではシンハ [Sinha 1987: 174, 1993: 839] にならってテキスト化 textualization と呼ぶことにしよう。しかし、ここで言うところのテキスト化とは、無文字社会の宗教が文字化することを意味したり、また儀礼を文字で記述したりするということではなく、あくまで平易でわかりやすい文章や語彙によって宗教実践が伝達可能なものとなる過程を意味する⁵⁾。それはたんに文字化だけでなく写真や図——広い意味でのテキスト——を使う場合も含まれている。したがってテキスト化を「教科書化」と訳する方が妥当かもしれない。なお、本稿では、テキスト化がもたらす宗教実践への影響などを問うのではない⁶⁾。多民族社会における1つの潮流として宗教実践のテキスト化という事態を指摘したいのである。

さて、こうしたテキスト化を通じて、さまざまな教えや儀礼の取捨選択が生じる。その典型

は、動物供犠などの暴力的要素である。それらは、儀礼において中心的な位置を占めていたが、植民地政府やホスト社会との関係で「改革」の対象となっていった。インドでは英国植民地政府がまず指導し、これをエリート層のヒンドゥー教徒が支持することになった。その典型は1827年に禁じられたサティー（寡婦殉死）であり、また19世紀半ばに問題化する火渡りや鉤吊りという儀礼的所作であった⁷⁾。こうしたことは、インドだけでなく、スリランカやマレー半島（後述）でも起こった。

ところが、改革の対象となった暴力的要素が近年新たな要素が付け加わった。それが儀礼のスペクタクル化である。マカルーン [1988: 391-395] によると、1. 観る対象となるもの、2. 大がかりなもの、驚嘆を引き起こすもの、3. 演じる者と観る者の役割の制度化、4. 中心となる人物の動作の存在の4つがスペクタクルには必要である⁸⁾。スペクタクル化とは、儀礼が華美かつ大がかりになり実践よりも観る対象として変化していくことを意味する。つまり、スペクタクル化する儀礼においては実践する者とそれを観る者あるいは楽しむ者という儀礼を取りまく人々の対立が固定しつつある⁹⁾。これもまた、ヒンドゥー教がマイノリティの宗教である状況下で生じる傾向にある。なぜならその社会の多くは観る側に属するからである。そして、宗教的实践は観られることを意識していく。これにはテレビなどのマスメディアの発達も大いに関係しよう。儀礼は観衆を惹きつけるスペクタクル(見せ物)へと変貌していく。それにとともに、暴力的要素は、野蛮で否定すべき要素、宗教にふさわしくない要素だという意味が変化していく¹⁰⁾。それはスペクタクルに不可避な「華」へと変化するのである。

シンガポールについて言えば、スペクタクル化した儀礼はインド系コミュニティの際だったシンボルとなる。つまり、マイノリティとしてのヒンドゥー教は2つの、一見矛盾する変化を被るのである。1つは実践から離れ、脱文脈化した知識、テキスト化した知識へと変容すること、それは儀礼の否定とも言える。もう1つは儀礼がスペクタクルとしてますます華美になるということ、この2つである。どちらにも共通することはそれが日常の実践から遊離しているということであろう。ヒンドゥー教は、即自的な慣習的行為(実践)から、他者を意識した、より対自的な宗教へと変貌するのである¹¹⁾。

本稿ではシンガポールにおけるヒンドゥー儀礼に以上のような変化を吟味したい。まず、シンガポールにおけるインド系コミュニティの概要とヒンドゥー教について紹介する(第2章から第4章)。つぎに、宗教のテキスト化の1例として、ヒンドゥー・センターの発足と宗教知識という必須科目を紹介する(第5章)。そして、いくつかの章に分けて、カーヴァディとタイ・プーサム祭について詳述する(第6章と第7章)。その後、儀礼をめぐる言説の変化に言及することでタイ・プーサムの現代的な意義を分析する(第8章と第9章)。さらに、考察としてタイ・プーサムについての先行研究の問題点(第10章)、テキスト化とスペクタクル化という2種類の変化を統合的に理解する試み(第11章)、そして、最後にスペクタクル概念について観

光との関係で検討したい。

2 多民族国家シンガポール

シンガポールは沖縄本島より少し大きめの小さな島国であり、民族間、あるいは宗教間の対立は国家そのものの消滅につながりかねない。このため、シンガポールでは、国家統合という視点から少数民族政策や宗教政策が提案されてきた [Lai 2004]。シンガポールは 1963 年にマレー連邦の一員として独立、その 2 年後に分離独立する。シンガポールは、いまでこそ治安の高さで有名であるが、マレーシア連邦への参加直後の 1964 年 7 月にマレー人による大規模な暴動があった¹²⁾。その際生じたのが、国家は保証されたが国民は不在という状況であった [Lian 1999: 40]。

1965 年 8 月 9 日、マレーシアからの独立の直前に、首相となるリー・クアンユーが記者会見でつぎのように述べている。

わたしたちは、シンガポールで多人種の国民 a multi-racial nation をもつことになる。私たちがモデルを示すことになる。この国は、マレー人だけが国民ではない。中国人（華人）だけが国民ではない。インド人だけが国民ではない。みんなが自分たちの場所をもち、言語、文化、宗教について平等なのだ [Kho 1979: 29]。

ここには多民族社会という明白な認識が認められるが、独立当初はむしろ民族融合、新たなシンガポール人の創出が試みられた¹³⁾。その後各民族の特徴を強調する政策転換が生じることになる。1970 年代末以後における多民族主義の前提となったのは、シンガポールは中国系 Chinese、マレー系 Malays、インド系 Indians、その他 Others（ヨーロッパ系など）の 4 つ（英語の頭文字をとって、CMIO と表現される）の諸民族から成立しており、これらの集団には特定の言語、文化、宗教などが対応するという考え方である。そして、70 年代末に始まる「華語を話そうキャンペーン Speak Mandarin Campaign」、言語教育の整備¹⁴⁾や、80 年代の儒教、ヒンドゥー教、キリスト教などの宗教教育の導入が実現した。しかし、キリスト教勢力の拡大による脅威からこうした宗教教育は廃止され、1990 年には宗教調和維持法が施行される。その後イスラーム勢力の世界的な復興に伴い、キリスト教に代わってイスラームの脅威が問題となった。なお、インド系コミュニティがシンガポール政府にとって脅威となったり社会不安の材料になったりするということはほとんどなかった¹⁵⁾。

民族の固定化は、ある意味で統合的な国民の創出という国民国家の理想に反し、少数民族の存在を認めているようだが問題がないわけではない。CMIO といった民族を固定化し、各民族

の内部における多様性を無視することになる。そして、異民族間結婚による子供たちのように、そのどこにも属さない人、決定的な母語を有しない人が無視される、という問題が生じる¹⁶⁾。さらに、すくなくともその間に差異をつけないことで、国家（政府与党）は、民族間の対立の当事者としてでなく調停者として振る舞うことができるし、また1990年代に見られるボランティアを中心とする自助集団の活動に見られるように、貧富の格差などを国家の責任ではなく各民族固有の文化的な問題だという考えを正当化してしまう¹⁷⁾。もちろんこれが、統治という視点からどの程度有効なのか、という点については異論があろう。実際、各民族の関係を固定化してしまうことは、深刻な対立や分断を深める結果になりかねないからである。

3 政府とヒンドゥー教

今日のシンガポールを含むマレー半島に居住するヒンドゥー教徒の祖先は19世紀にインドからやってきた¹⁸⁾。かれらの多くは当時の英領マラヤにおけるサトウキビやゴムのプランテーションで働く労働者であった。当時は5人のうち4人がヒンドゥー教徒で、その多くが南インド出身の低カースト、とくに不可触民であった。反対に、高位のカースト、とくにバラモンは見あたらなかった。2000年のシンガポールの人口、326万のうち、およそ26万人、すなわち7.9パーセントがインド系とされるが、この中にはインド以外の南アジア出身の人々やヒンドゥー教徒以外の人々も含まれる¹⁹⁾。そして、このインド系シンガポール人のおよそ6割がタミル語を母語とする南インド出身者である²⁰⁾。ヒンドゥー教徒はインド系シンガポール人の半分を占める²¹⁾。かれらは、徐々にその地位を高め、代わりに1980年代に増加したインドからの出稼ぎ労働者が最下位の階層を占めることになった。

シンガポールには、ヒンドゥー教を扱う2つの政府部局が存在する。1つはヒンドゥー寄進局 The Hindu Endowments Board で、もう1つはヒンドゥー諮問局 The Hindu Advisory Board である。前者の前身はイスラームとヒンドゥー教の慈善寄進委員会 The Mohammedan and Hindu Charitable Endowments Board という名で1905年に設置された。そのきっかけとなったのは、1905年、ペナンでモスク、墓地、寺院などのために土地を配分したにもかかわらずその一部が売買されるという事件である。宗教施設の健全な運営と管理の強化をめざして法律が制定されたのである²²⁾。1968年、シンガポール独立後、これはHEBとムスリム宗教カウンスル The Muslim Religious Council, The Majlis Ugama Islam Singapura に分かれた。ヒンドゥー寄進局のメンバーは社会開発・青年・スポーツ省 Ministry of Community Development, Youth and Sports によって任命され、3年間の任期である。その中心となる活動は4つのヒンドゥー寺院の管理運営である²³⁾。そして、毎月 *Singapore Hindu* という雑誌を出し、ヒンドゥー教の理解や情報の普及につとめている²⁴⁾。

本稿で詳述するタイ・プーサム祭の実施においてはヒンドゥー寄進局が、政府観光局とともに重要な役割を果たしている。たとえば、カーヴァディなどの儀礼参加者は参加費をはらわなければならないが、これはヒンドゥー寄進局とチェッティヤール寺院とで折半される。後に見るさまざまな規制もヒンドゥー寄進局を通じて実施されている。また、観光局は外国人向けのパンフレットなどを用意し配布している。国家はこれらの機関を通じて、タイ・プーサムに影響を与えている。

もう1つのヒンドゥー諮問局は、インド系ムスリムの反乱 Singapore Mutiny をきっかけに、イスラーム諮問局 The Mohammedan Advisory Board とともに1915年に設置され、当時の植民地政府にヒンドゥー教について諮問をすることであった。これは政府に諮問する行政機関で、やはり社会開発・青年・スポーツ省に属す。これらの部局は、シンガポールのヒンドゥー教とヒンドゥー教徒の保護や地位の向上をめざすものとして位置づけられている。

4 ヒンドゥー教の習合的性格

南インドの場合と同じく、シンガポールにおいても寺院は重要な役割を果たしてきた。シンガポールには大小合わせておよそ50の寺院が存在する。この中にはHEBが管理する4つの寺院も含まれている。さらに、多数の小祠が存在する。各寺院には主神が祀られているが、境内にはそれ以外のさまざまな神々を祀る小祠がある。そこでは年に数回の祭祀を行う。そして司祭をシンガポールあるいはインド、とくにタミルナードゥ州などから雇用している。シンガポールのヒンドゥー教に特徴的なことは、インドと異なり、シヴァ派とヴィシュヌ派との区別が厳密になされておらず、両派の神々が1つの寺院に認められることである²⁵⁾。それだけではない。仏陀や観音の像が境内に安置されていることもあるし（たとえばBukit Timah Roadのムルガン・ヒル寺院Murugan Hill Temple）、仏教徒がこれらのヒンドゥー寺院にやってくることもまれではない（図1）²⁶⁾。また、ヒンドゥー教徒が中



図1 ヒンドゥー寺院の前で中国式に礼拝する中国系シンガポール人

国系の廟を訪ね病気治療などについて相談することもある²⁷⁾。これらの習合的な性格は、後に見るようにシンガポール政府の基本方針である、多宗教、多民族の共生や調和、さらには国家統合の顕著な例だとも解釈できるし、実際そのようなものとしてマスメディアなどでもてはやされてきた。しかし、ヒンドゥー教徒の中には、他宗教との習合的な性格は自分たちの伝統やアイデンティティを脅かすものとしてとらえられている [Sinha 1987: 172-173]。

さらに、結婚などを通じて、キリスト教に改宗するという事例がしばしば報告されており、改宗問題がヒンドゥー教徒の頭痛の種となっている²⁸⁾。

年輩のヒンドゥー教徒に言わせると、これは世代の問題でもある。若い世代は、ヒンドゥー教への関心がきわめて薄いというのだ。かれらは自分たちの属するコミュニティの伝統を失いつつある。そもそも宗教への関心が徐々に減ってきているのである²⁹⁾。他方で、多文化共生の文脈では、自分たちの宗教についていままでにまして意識せざるを得ない状況になっている。年輩のヒンドゥー教徒たちの関心もこうした状況と密接に関係していると言えよう。

5 ヒンドゥー・センターと宗教教育

本章ではヒンドゥー教のテキスト化について述べたい。若者のヒンドゥー教離れを阻止するために、多くの民間団体が独自の宗教教育プログラムを作成し、これを実施してきた。ヒンドゥー・センター Hindu Centre はその種の団体の1つで、1978年に設立された。これまでに多くのセミナーやワークショップを組織してきた。その目的としてシンガポールでのヒンドゥー教の学習と実践を促進すること、宗教的慣習と異民族間の調和を保持すること、家族の絆を保持し、若者のエネルギーを生産的なものに変えることをあげている [Straits Times 1978.8.26]。ヒンドゥー・センターは、ヒンドゥー教徒における宗派や言語の相違を考慮して、あえて「共通語」である英語を使用している。ヒンドゥー・センターは他の多くの集団を結びつける統括組織となることをめざしている。それは、ヒンドゥー教がたんに偶像崇拝の宗教ではないこと、ディーパーヴァリーやタイ・プーサムなどのお祭りの宗教ではなく、深遠な教義をもつ宗教であることを若いヒンドゥー教徒に教えたいという [Straits Times 1983.2.3]。その機関誌『オームカーラ *Omkara*』から引用しよう。

多くの儀礼や慣習が意義や意味をもつ。しかし少数の者のみがこれらの儀礼や慣習を十全な意識と理解をもって実践している。多くの者にとって、儀礼の遂行は慣習的な実践である。……年輩者にとって、そのような（個人的な経験によって強化されている）盲目的信仰はバクティ（信仰）を促進し、保持するかもしれない。しかし、若い世代は鋭い探求心を持ち、科学的探究の時代に住み、豊かな知識に囲まれているため、そのような教えに盲目

的に執着する用意がない。論理的な分析を適用し、理性の絶対優位を保持して、若い精神はヒンドゥー教の複雑な概念にくじかれ当惑する。そのような若い精神には納得のいく説明を与える必要がある。若い世代には実践の指針を包括的な形で教えなければならない。現在存在する最古の宗教であるヒンドゥー教の精神的かつ文化的価値を保持するために、ヒンドゥー・センターは設立されたのである [Hindu Centre 1982: 33]。

若い世代にヒンドゥー教の本質を伝える方法は、儀礼や原典を通じてではなく、簡単な英語で教えるということであった。

タミル系インド人のマニ [Mani 1993: 800] によると、この組織は、ヒンドゥー教にとっての高文化を示すサンスクリット語や、もっとも聖なる時代を表していたとされるヴェーダ聖典の宗教実践を賞賛する傾向がある。このためタミル語を使ってヒンドゥー教の普及や地位の向上を押し進める意図はなかったという。

さて、ヒンドゥー・センターが設立されて間もない1982年に、政府は、日本の高校生に当たる生徒たちに宗教知識 Religious Knowledge という科目を必須科目として導入することを決定した。初年度の1984年は、キリスト教、仏教それからイスラーム、ヒンドゥー教と世界宗教 World Religion の5科目が、翌年1985年には儒教、1986年にはシク教が加わった。これは、これまでの道徳科目に代わって導入されたもので、宗教を通じて、愛国心の欠如、孝行の精神などの衰退を克服し、さらに労働に関わる道徳的価値を普及させようとするものである。それは、西欧化、物質主義、中国からの共産主義の浸透に対抗するためであり、その背後には、とくに儒教の普及とそれを核にする道徳的価値の確立、そして国民文化の創出という政府の意図が認められる [Tamney 1996: 37]。

キリスト教と仏教は英語と中国語、イスラームはマレー語、ヒンドゥー教は英語で教えられた。これは1988年まで必須科目であった。必須科目をはずされてから、これらの教科を選択する学生数は、イスラームをのぞいて激減し、実質90年代になって学校教育の現場から自然消滅する。政府は、特定の宗教を通じて「生活倫理」を普及するのではなく、新たに提案された、国民の心得とでも言える「国民共有価値 Shared Values」を教育するという方針に変更したのである³⁰⁾。国民共有価値の基本内容は、個人よりもコミュニティ、そして国家を優先する、家族を社会の基礎とする、そして競争よりも同意を重視する、などである。

方針変更の理由は、宗教教育がキリスト教の解放の神学に見られるような潜在的に反政府的な動きをかえって助長すると政府は考えたからである。布教を基本とするキリスト教などは、宗教教育の場をこうした布教活動の一環として位置づけ、他宗教との対決の姿勢を強めていったと理解されていた。事実、中国系住民の間でキリスト教への改宗は進んでいった³¹⁾。そして、宗教教育の必須科目廃止と前後して1990年には宗教と政治との分離を目指す宗教調和維持法

Maintenance of Religious Harmony Act が発効された。これは明らかにキリスト教とイスラームの危険を念頭に置いたものであった。

さて、ヒンドゥー・センターも宗教教育の導入に積極的に関わり、教科書作りで中心的な役割を果たしている。そして政府から2冊の教科書が出版されたが、この著者は南インドのポンディシェリーにあるシュリー・オーロビンド国際教育センター The Sri Aurobindo International Centre of Education で英語を教えるマノージ・ダース Manoj Das であった。詳しいことは分からないが、かれにはすでにたくさんの著作があり、またその名前からタミル人ではないことがわかる。そして、世界的に有名なベンガル出身の宗教思想家で英国で教育を受けたオーロビンド・ゴシュ Aurobindo Gosh (1872-1950)³²⁾ と密接に関わっていることから、インドのある地域に偏らない、世界に通じる世界宗教としてのヒンドゥー教の普及を目的とするヒンドゥー・センターの意向とダースのキャリアは合致していたと言える。そこで強調されていることは儀礼主義的性格の批判である（たとえば [Straits Times 1983. 2. 3] など）。

こうして、若者たちのヒンドゥー教離れを阻止しようとするヒンドゥー・センターの願いは短い期間ではあったが1980年代に政府主導で実現されることになった。ヒンドゥー教が儀礼中心の前近代的な宗教であるといった先入観を修正し、より簡潔でストレートな教義の教育が求められた。知識がこうしてテキスト化されたのである。これもまた、ヒンドゥー教の改革とも言えよう。それは、地域やカーストの伝統に偏向しないヒンドゥー教の創造であった。そして、それは儀礼に多くの時間を費やしたくないシンガポールのヒンドゥー教徒の生活に適したものであった。

以下ではカーヴァディとタイ・プーサム祭についての記述に移りたい。

6 奉納儀礼カーヴァディ³³⁾

人々は、病気やけがからの快復、係争での勝訴、入学試験や就職での成功、長旅の安全などを求めて神々に祈願する。祈願がうまく成就すると、その感謝を表現してさまざまな儀礼行為や寄進を行う。こうした行為は祈願の時に願掛けとして宣言するのが一般的である。つまり、祈願のときに「病気が治れば寄進をします」というふうに神に約束するのである。したがって、人々は約束を守って儀礼の所作をすると言える。こうした所作をここでは奉納儀礼と呼ぼう。

奉納儀礼には、たんに寺院に参拝して簡単な供物を供えるものから、祈願した神のために新たに寺院を建立し、定期的な祭祀を執行させる場合までさまざまである。奉納儀礼は願掛けが成就した後なされるが、一般にそれは寺院の祭りのときなど特別の日に合わせて実行される。ここではそうした儀礼の典型的がカーヴァディ *kāvāṭi* である。カーヴァディは通常男性が行う奉納儀礼である。

後で紹介する神話からも明らかなように、カーヴァディはとくにムルガン神への願掛けと密接に関係している。願を掛けた者は願いが成就すると、神のところまで牛乳の入った壺を運ぶ。それは家からの場合もあれば、他の寺院からの場合もある。壺は天秤棒の両端に吊るすようにして運ばれるが、この棒（カーヴ *kāvu*）にはアーチ型の覆いがついていて、孔雀の羽や色鮮やかな紙片できれいに飾りつけられている（図2、図3）。奉納者はこれを担いで、ミルクを神像の安置されているところまで踊りながら運ぶ。このミルクは後で神像の灌頂に使用される。カーヴァディを行う者はその間憑依状態にあることが理想とされ、また小さな針を身体中に刺す自傷行為もしばしばみられる。

カーヴァディの起源とされる神話にはつぎのようなものがある。

あるとき聖者アガスティヤがヒマラヤに住むシヴァ神より2つの丘を授かった。聖者はイドゥンバンというアスラ（魔神）に命じて、この丘を南インドに運ばせることにした。アスラは2つの丘を棒に吊るして南へ向かい、その途中現在のタミルナードゥ州にあるパラニというところで丘を置いてすこし休むことにした。休憩後再び丘を持ち上げようとした



図2 カーヴァディ [Sonnerat 1782, pl. 71]
(インド・パラニ)



図3 カーヴァディ（スリランカ）

がどうしても動かすことができない。イドゥンバンが不審に思ってあたりを見回すと、一人の少年が立っていた。丘を持ち上げるのでできない自分をあざ笑っているようにみえたので、イドゥンバンは懲らしめてやろうと少年に襲いかかった。ところが反対に、イドゥンバンは一撃で殺されてしまう。というのも、この少年はシヴァ神の息子ムルガンだったからである。イドゥンバンの死を伝え聞いたかれの妻イドゥンパニは、ムルガンに夫の蘇生を祈った。ムルガンはその祈りに心をうたれ、イドゥンバンを蘇らせた。こうして、イドゥンバンは自己の愚かさを恥じてムルガンに奉仕することになったのである。今日イドゥンバンは、パラニ丘の頂上にあるムルガン寺院の門番として、小祠に祀られている〔Babb 1976: 6〕。

イドゥンバンと同じように、天秤棒をかついでパラニのムルガン寺院（図4、図5）に参拝する奉納者たちは以上の神話を実演しているのである。ここで興味深いのは奉納者たちがまずアスラに自分たちをなぞらえているという事実である。つぎにティルチェンドゥール（図6）に関わる神話を紹介する³⁴⁾。

神々とアスラたちがとが壮絶な戦いを演じていたころ、ムルガンはタミルナードゥ州のティルチェンドゥールという

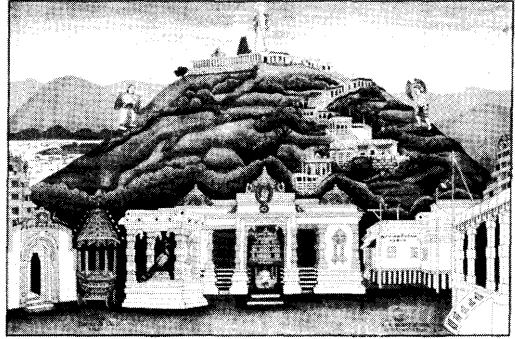


図4 パラニ丘

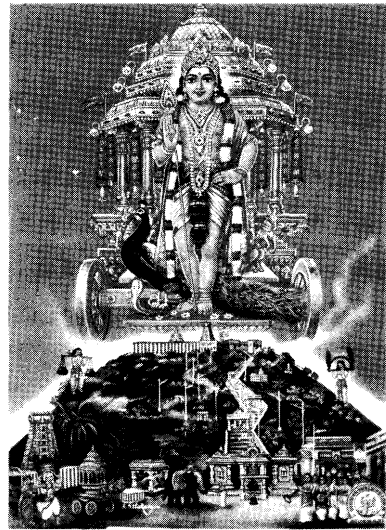


図5 ムルガン神とパラニ丘

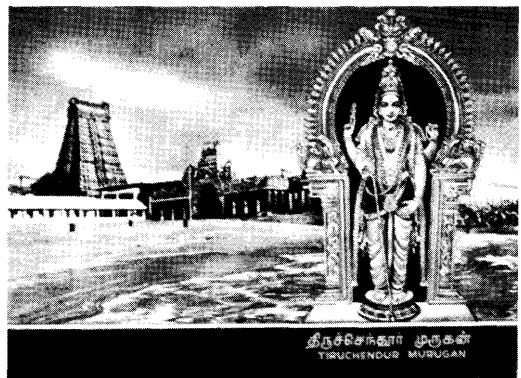


図6 ティルチェンドゥール

海岸までアスラの帝王スールパドゥマを追いつめた。かれはムルガンの率いる神々の軍勢との戦いが自身に不利であると見て取り、海に潜って大きなマンゴーの木に変身した。これにたいして、ムルガンはヴェール *vel* という槍に似た武器を投げて、この巨木をまっぶたつに裂いた。裂けた木の一方が雄鶏となり、片方が孔雀となった。ムルガンは両者を慈悲によって手なづけ、かくして雄鶏はムルガンの旗に、孔雀はかれの乗り物となった [Clothey 1978: 122 - 123]。

ムルガンは、雄鶏をあしらった旗やヴェール、そして孔雀とともに描かれるのは以上のような神話に基づいている (図7)。さて、2 番目の神話に従うと、孔雀の羽飾りをつけている棒をもつ奉納者たちはムルガンの乗り物である孔雀を演じているとも言える。さらに、奉納者の身体には、ムルガンがアスラを倒したときに使った武器ヴェールのミニチュアがたくさん刺さっている。ここでも奉納者たちはムルガンによる殺害によって、いちばん近い存在となって救済されるアスラを演じているのである。

奉納者はミルク壺を運ぶ間、憑依状態にあることが理想とされると述べたが、憑依されている者は一般に神の乗り物 *vāhana* にたとえられる。また、動物供犠の際の犠牲獣——普通は山羊や鶏——にたとえられることもある。犠牲獣は殺害の直前に水を掛けられ、それが身体をブルンと震わせると、神がこの動物を供犠として受け入れたと考えられている。この震えが神の憑依と同じものとみなされているのである。つまり、憑依は供犠と密接に関係しているという点で死の隠喩でもあるのだが、また、それは神による受容だという意味で再生と救済に通じる死と考えるべきであろう。

アスラとしての自己をムルガンに捧げ、象徴的な死 (憑依、自傷行為、供犠) を通じて救済されるというきわめて自己否定的な観念が認められる。そして、この自己否定 (象徴的な死) と再生の過程がムルガンへの献身の表明であり、証なのである。



図7 ムルガン (旗とヴェール)

7 タイ・プーサム³⁵⁾

7-1 縁 起

シンガポールのインド系住民にとって重要な祭りは3つある。1つはディーワーリー Divali あるいはディーパーヴァリー Dipavali で光の祭りである。11月の新月に行われ、祝日である。それは基本的には家庭祭祀であり、南インドよりも北インドで盛んである。神によるアスラの退治を祝って家中の灯火に火をつけ、揚げた菓子を食べる。この日に親戚の間でサリーなどの贈与がある。

つぎに4ヶ月かけて行われる、『マハーバーラタ』のヒロイン、ドラウパディー女神を祝う火渡りの祭りがある。これはサウス・ブリッジ・ロードのマリー女神寺院で行われるが、そこに祀られているドラウパディーが祭神である。3番目がタイ・プーサム *taippūcam* である。後者2つは南インド、とくにタミル系の祭りとして知られている。ただし、このうち祝日（公休日）となっているのはディーパーヴァリーのみである。

カーヴァディが多数見られるのはこのタイ・プーサムにおいてである。それは、タイ月（タミル暦1月半ばから2月半ば）のプーサムの日に行われる。プーサム *pūcam* (*puṣya*) とは、月の軌跡を27に分けている星宿 *nakṣatra* の1つを意味する。換言すると月は1日ごとに星宿を変えて天空を27日で移動する。タイ月では月がプーサムの星宿に入ったタイ・プーサムの日が以下に示す理由から重要とされる。なお、この日は多くの場合満月の日と重なる³⁶⁾。

ムルガンはかつてタイ・プーサムの日にヴァイディーシュヴァラ・コーイルというところで母のパールヴァティから、スーラパドマの軍勢と闘うためにヴェールを送られたという（カーヴァディの神話2を参照）。タイ・プーサムがムルガン神と結びつき、祭日とされているのはこのような故事に由来する。

タイ・プーサム祭は2日からなる。1日目は本祭の前日でチェッティヤールによる儀礼が主である。ムルガン寺院から山車が出てヴィナーヤガ寺院を往復する。またかれらによるカーヴァディが後者から前者に向かう。2日目もかれらは寺院の周りを回る。2日目は真夜中から一般の人々がカーヴァディなどを担いでヴィシュヌ寺からムルガン寺院に向かう。これは1日中続く。

7-2 チェッティヤール

タイ・プーサムを祝う寺院は、シンガポールで勢力を誇ってきたチェッティヤール（金貸し、商人）・カーストが管理する、タンク・ロードに位置するムルガン (Thandayuthapani³⁷⁾) 寺院である（地図1）。寺院は1859年に建立された。したがって、この祭りはチェッティヤール・カーストの祭りとも考えられる。正式名のダンダーユダパニはムルガンの軍神的性格を意味す



地図1 シンガポール市街図

る。それは、先に示したアスラとの戦いの神話に言及したものと理解できる。シンガポールにはチェッティヤールがおよそ 200 家あり、カースト内の絆はいまなお強い。このうち金貸し業に深く関わっていた 17 家族から 6 名の男性が管理委員に選ばれる³⁸⁾。この寺院には肉食のパンダーラム司祭と菜食のバラモン司祭が複数雇用されている。前者が本尊のムルガンを、後者は境内に安置されているシヴァとその妻のミーナークシーを礼拝する。タイ・プーサムに主として関わるのはパンダーラム司祭である。

祭りに先立って 13 日間、ムルガン寺院に床屋が数人集まり、剃髪がなされている。これは、願を掛けた人の御礼の行為である。

祭りの前日早朝4時に礼拝 *teivārātānai* があり、その後、寺院の管理委員長（チェッティヤール）が、行進用の神像の前でバラモン司祭によるサンカルパ (*saṅkalpa* 請願儀礼) を受ける。そして、4時半に、行進用のムルガン像がムルガン寺院の境内から銀色の山車へと運ばれ、そこでまず委員長から、そして多くの信者から布（衣服）や花輪などの供物を受ける。車で引かれて山車がムルガン寺院から中華街に近いサウス・ブリッジ・ロードのマーリ女神寺院へと向かう³⁹⁾（図8）。白バイ3台が先導する。法螺貝や太鼓、立て笛などを演奏する楽師がつく。この山車にはムルガン寺院のパンダーラム・カーストに属する司祭も添乗する。マーリ女神寺院の前で立ち止まり、ここでも供物を受ける。そして、山車の上のムルガン像と内陣のマーリ女神像の両方に、各寺院の司祭による礼拝が同時に行われる。チェッティヤール以外の参拝者たち、およそ200名がここで簡単な軽食を受け取る⁴⁰⁾。かれらの一部はムルガン寺院から歩いてきた人々である。この後、やはりチェッティヤールが管理する、キョン・サック・ロードに位置する象頭神ヴィナーヤガ (*Sithi Vinahagar*)⁴¹⁾ 寺院に向かう（図9）。チェッティヤールたちはここで軽食を受け取る。山車は夕刻までとどまる。片道およそ2.5キロの距離である。その後、カーヴァディがムルガン寺院から車で運び込まれる。

午後2時にミルク粥 (*ponkal*)⁴²⁾ を炊いて、これをヴィナーヤガに供える。2週間にわたって禁欲・肉食を守ってきた男たちがカーヴァディの用意をする。壺を香煙で浄め、粗糖を2つ

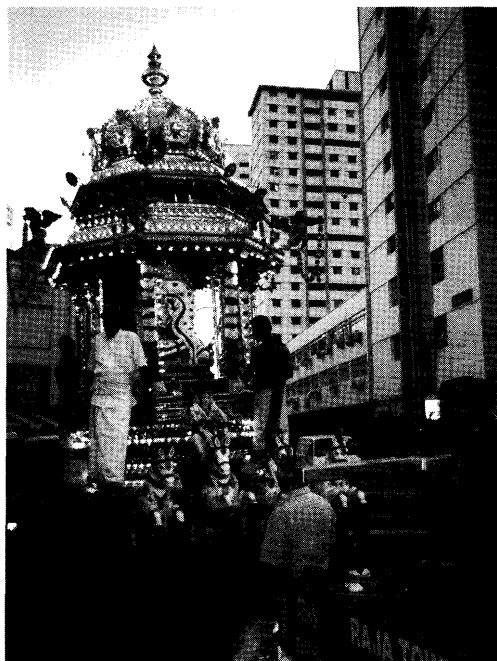


図8 山車



図9 ヴィナーヤガ

の壺に詰める。牛乳の代わりに粗糖を使うのはチェッティヤールだけである。これらをカーヴァディに吊すのである。そしてムルガン寺院とヴィナーヤガ寺院のバンダーラム司祭たちによって礼拝を受け、聖灰で祝福される。4時半にふたたび礼拝があり、用意したカーヴァディを担いでチェッティヤールの男性およそ100名がムルガン寺院に向かう（図10）。



図10 カーヴァディを担ぐチェッティヤール

山車はその後5時過ぎに寺院を出て、ムルガンの武器とともにふたたびムルガン寺院へと向かう。帰路は、ヴィナーヤガ寺院の司祭も同行する。出発時にも多くの供物がムルガンに捧げられる。帰路はチェッティヤールの商売の中心地であったマーケット・ストリートに立ち寄る。また途中で Bank of India, Indian Overseas Bank, Indian Bank そして UcoBank の前で飲料水やスイーツなどを行列に参加している人々が受け取る。9時過ぎにムルガン寺院に戻る⁴³⁾。11時にその日最後の礼拝がなされる。



図11 パールクダム

この日の巡行に関わるのはチェッティヤールに限られている。これに木製のカーヴァディをもつチェッティヤールが参加するが、針を刺したりはしない。かれらは、夜7時頃に到着すると山車が到着する9時頃まで、境内で歌を伴う踊りを披露する。そして食事がふるまわれる。

チェッティヤールたちは翌日早朝4時にミルク粥を炊き、4時半にもカーヴァディや頭にミルク壺1つを乗せる儀礼、パールクダム *pārkuḍam* を行う。後者はほとんど女性で参加者は80名足らずである（図11）。今度は、カーヴァディとパールクダムの参加者あわせておよそ180名が白バイ2台に先導され、寺院の周りを大きくぐると回る⁴⁴⁾。寺院のすぐ手前でヴィシュヌ寺院から出発した一般の人たちと合流する。粗糖はムルガン神に供えられた後、バナナ

やブドウなど他の品目と混ぜてパンジャームラタムとして食べられる。寺院では当日たくさんの食事が皆に配られる。そして、午後6時に境内をムルガン神が行進する。

7-3 一般の人々

さて、ここでチェッティヤールの活動から離れて、一般の参加者に眼を転じたい。前日、ムルガン寺院から4キロほど北にあるセラングーン・ロードのヴィシュヌ（Srinivasa Perumal⁴⁵⁾）寺院に集まる。このヴィシュヌ寺院に隣接してヒンドゥー寄進局の本部があり、寺院もその管理下にある。この寺院はカーヴァディの出発点に選ばただけで、儀礼的なつながりは存在しない。人々は境内で簡単な礼拝をし、カーヴァディの準備をする。真夜中には、あちこちで針刺しの光景が見られ、少数の人にとくに専門化しているわけでもないようである。そして、一部の人は暗い夜道をムルガン寺院へと歩き始める⁴⁶⁾。

このような実践を行う信徒は数日前から——ときには40日前から——菜食、禁欲をする。また1日の食事でも1回か2回に減らす。タイ・プーサムの数日前には自宅でカーヴァディへの礼拝を行う。儀礼の直前には水浴し身を清める。そして聖灰を体に塗る。カーヴァディが地面に置かれ、その前にバナナの葉が敷かれる。そこにバナナの房やココヤシの実、ビンロウジなどが供えられる。そしてそのまゝで、家族や友人によって礼拝がなされる。ミルクを入れる壺は香煙で清められ、ミルクを入れた後封印される。針をつける人は、まず額に金製の小さなヴェールを刺してもらう。これは刺すというより皮膚の表面につけるといった方が正確である。そのつぎに、頬に水平に刺し、最後に舌にたいして垂直に刺す（図12、図13）。



図12 顔面にヴェールを刺す男たち

ヴィシュヌ寺院を出るときにココヤシの実を地面に叩き割る。途中セラングーン・ロードにあるカーリ女神寺院の前でとどまり、一礼し、ココヤシを碎



図13 体に針を刺す

く。ここで踊る人もいる。四つ辻では悪霊を追ひ払うためにライムを切って放る。

ムルガン寺院に着くと、運んできたミルク壺を寺院に供える。これは神像の聖化に使われる。参加者には、家族や親族、友人たちがつきそい、ムルガン寺院に着くと参加者を囲んでレモン水などを飲ませる。さらに寺院の外でカーヴァディを解体し、体に刺さっている針などをはずす。

ヴィシュヌ寺院からムルガン寺院への行路には、観衆のためのテントが4カ所に設けられ、椅子や展示パネルがしつらえてある。展示パネルはタミル、英語、日本語、中国語による説明が付いている。休日でないこともあり、夜になって行路の両脇は多くの人でごったがえす。とくにインド系の人々はきれいに着飾ってこの祭りを見に来ている。また、ヴィシュヌ寺に隣接する準備会場には、観光ガイドたちが外国からの観光客を連れてきている。かれらは、間近に礼拝や針刺しの場面に接することができる。

参加者は4種類に大きく分かれる。一番簡単なのは頭にミルクの壺をのせて運ぶパールクダムである。これには男女が参加できる。それ以外は男性のみで、木製のカーヴァディ *pār kāvaṭi*、少数だが背中に鉤を刺して、そこにとおしたロープで山車 *iratam* を引くカーヴァディ *irata kāvaṭi*。最後に、金属製のカーヴァディ（アラフ・カーヴァディ、*alaku kāvaṭi*, spiked kavadi）である。これは、数も少ないが、もっとも人目を引く。人によっては頬や舌に針を刺す。これに加えて顔などに針を刺したり、ライムや小さな壺を鉤で体に吊したりすることも許されている。

アラフ・カーヴァディはアルミのフレームからなる（図14、図15）。これは重さ45キロ以上になる。これを肩パッドと腰で支えるのである。そして、これが前後ならびに左右にアーチ型のフレームを支える。このフレームを直接身体に刺さった棒で支えることもある。外から見ると、円形に広がったスカートを頭からかぶっているような形になる。この上に（つまり頭上に）ムルガンの像を描いた絵を掲げ、さらにその上にクジャクの羽などの飾りをつける。ここにミルク壺2つが収められている。タイ・ブーサムに参加する人は年々増えているが⁴⁷⁾、アラフ・カーヴァディを運ぶ人は650人前後にとどまっていた横這い状態である。アラフ・カーヴァディは高価なもので20万円ほどになる。

ムルガン寺院では、およそ15,000人に食事を用意する。

3日後に自宅で人々を招待し、イドゥンバンへの礼拝がなされる⁴⁸⁾。このとき鶏などを供犠し、酒なども飲む。またカーヴァディを担いだ人がトランス状態にはいることもある。この礼拝によって初めて菜食・禁欲の期間が終了する。なお、チェッティヤールの場合は家ではなくムルガン寺院のイドゥンバンの小祠で礼拝をする。

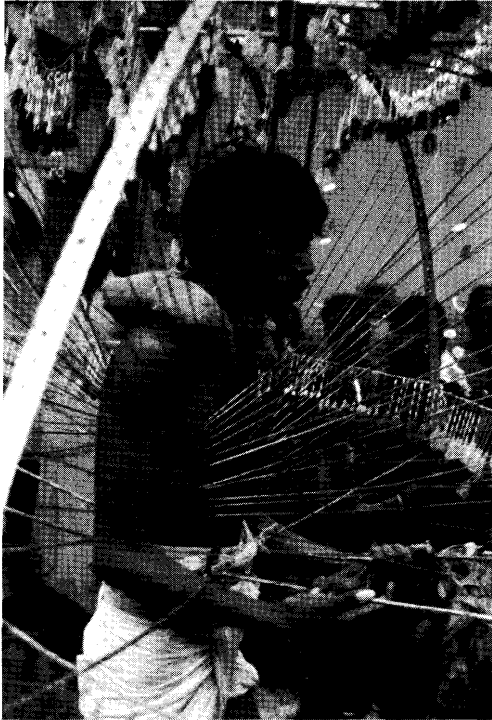


図14 アラフ・カーヴァディ（インド）



図15 アラフ・カーヴァディ（インド）

8 インド系国民の祭りとしてのタイ・プーサム

英字新聞を読むかぎり、カーヴァディそしてタイ・プーサムはヒンドゥー教徒の祭りにとらえられていて、タミル人の祭りともチェットィヤールの祭りともみなされていないことである。また、カーヴァディの参加者の名前から、タミル以外のヒンドゥー教徒がたくさん参加していることが分かる。さらに、このムルガン寺院をはじめ、とくに前夜の儀礼は、この祭りにチェットィヤールが深く関わっていることを示しているにもかかわらず、それについての記述は見あたらない。これはタイ・プーサム時にチェットィヤールの活動を伝える1960年代までの報道⁴⁹⁾とは大きく異なっている。チェットィヤール自身がムルガン寺院の門塔からチェットィヤールという言葉をはずしたり、目立たなくしたりしているということも事実である。しかし、一方でチェットィヤールは自分たちの行うカーヴァディとそれ以外の人々によるカーヴァディとを厳密に区別している⁵⁰⁾。

反対に、インド系以外の人間、たとえば中国系シンガポール人や、ドイツ人のような外国人の参加は例外なく言及されている（図16、図17⁵¹⁾）。また政治家などの動向も報告されている。

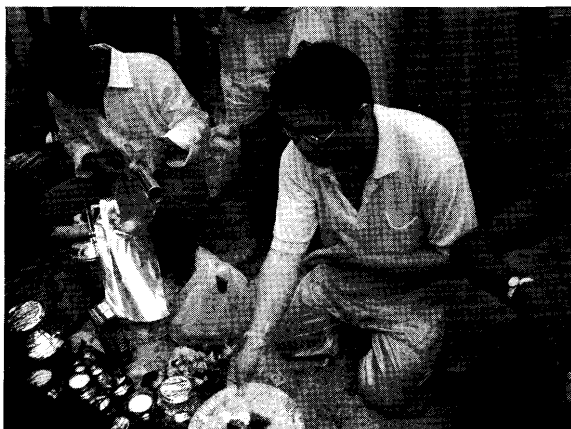


図 16 カーヴァディに礼拝する中国系シンガポール人

実際、閣僚級の政治家を来賓としてムルガン寺に招待するのが恒例になっているし、過去には後に首相となるリー・クァンユーも参加していた [Straits Times 1965. 1. 17]。

これらの報道の方針から分かることは、インド系コミュニティの内部にさまざまな対立、たとえばカーストや出身地域の分裂があることにあえて触れようとしない態度である。タイ・プーサムはインド系シンガポール人全員の祭りであり、事実多くの北インド系の信者たちもカーヴァディに参加している⁵²⁾。それだけではない。この祭りは、インド系シンガポール人以外の人たちをも惹きつけている。政治家も敬意を払っている。タイ・プーサムは、こうして、エスニック・コミュニティの祭りであると同時に、多民族国家、そして共存をうたうシンガポールにとっても重要なシンボルとなっているのである⁵³⁾。

こうした方針にたいして被害者と感じ、政府に不満を持ったのはタミル人たちである。タイ・プーサムがいくら盛大に祭られ、おおくの観光客を内外から集めても、それはタミル人の伝統としてではなく、インド系住民全体の伝統として表象されるからだ。タミル人はインド系住民の中では多数派であるにもかかわらず、その主張が政府レベルで無視されるという状況が生じたのである。タイ・プーサムだけではない。すでに指摘したように、ヒンドゥー・センターの活動やそれが密接に関係していた宗教知識はタミル語ではなく、英語によって教えることになっていた⁵⁴⁾。当時のこうした動きにタミル系の教師が批判を表明している⁵⁵⁾。教科書もタミル系の祭りなどは省略され、インド全般に見られるものだけが占めることになった⁵⁶⁾。類似の動きは大学においても生じており、タミル研究の専攻は拒否されるが、南アジア研究なら可能となった。タミル人にとって、1970年代から80年代にかけての以上の動きは自分たちの

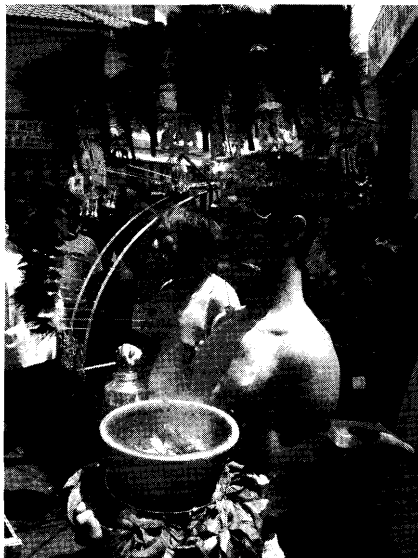


図 17 タイ・プーサムに参加する2名の中国系シンガポール人

伝統の否定であり搾取であると映ったとしてもおかしくないだろう。

9 野蛮から荘厳なる儀礼へ

つぎに注目したいのは、タイ・プーサムならびにカーヴァディについての新聞の論調の変化である。その変化は 1940 年代の儀礼への批判から、儀礼の非宗教的要素への批判へと変化する。まず儀礼批判の背景を紹介したい。

9-1 反バラモン運動と儀礼改革

南インドのマドラス州を中心に反バラモン運動が登場したのは 1910 年代に遡る。それは少数派の高カーストであるバラモンを北からの侵入者と非難し、その支配体制を打破し、下層カーストの政治的動員を目的とするものであった。バラモンを北すなわちアーリア文化の担い手ととらえ、そうでない人々を南インド固有のドラヴィダ文化を継承するドラヴィダ人と規定した。1917 年に正義党が、1923 年には、ペリヤールと呼ばれたラーマスワミ・ナーイカル E. V. Ramaswami Naicker (1879-1973) の自尊運動 Self Respect Movement が始まる。

自尊運動は海外のインド系移民にも影響をおよぼし、1929 年のナーイカルのマレーシア訪問を機に 1932 年にはマレー半島のタミル社会の間でもタミル改革協会 Tamils Reform Association (Tamilar Seerthirutha Sangam) が生まれた⁵⁷⁾。その目的は、社会福祉の普及、女性の地位の向上、平等主義の主張、禁酒や節制などであった。当時のマレー半島やシンガポールでバラモンは支配的な地位を占めてはいなかった。したがって、その矛先はバラモンの要素が色濃い結婚式の改革に向けられた。結果的に結婚式はきわめて簡素になった。

儀礼の領域では、反バラモン運動とは関係なく、野蛮とみなされそうな動物供犠や身体を傷つける儀礼（カーヴァディや火渡り）が問題となった。たとえば 1937 年にタミル改革協会が、時の植民地政府に以下のような手紙を書いている。

金属針による身の毛もよだつ自傷行為がこの国にあまねく見られる。これは最近ではとくに労働者階級の間ますます増えている。しかし、これは宗教上も道徳上も裁可のない悪い慣習であり、これに反対する分別のある意見が多数を占めるようになった。ヒンドゥー諮問局はこれを真摯に考え、マドラス政府と同じように、海峡政府にこの悪い慣習の廃止を推薦することを願うばかりである [Nair 1972: 33]。

この手紙で言及されている自傷行為がカーヴァディである。動物供犠は 1948 年に廃止されたが、それ以外の儀礼は数度の陳情にもかかわらず法律による禁止には至らなかった。かれら

は1950年にも類似の陳述を行っている。その結果、ムルガン寺と火渡りの祭りを行うマールアンマン寺院でカーヴァディが禁止されたが、地域の富裕な住民からの圧力もあって、翌年にはその禁止を解いている [Nair 1972: 34]。ムルガン寺院でタイ・プーサム祭のときに行われる剃髪も1955-56年の2年にわたって改革運動によって禁止されたという [Muthuswamy 1958: 124]。

さて、1935年に創刊された『タミル・ムラス *Tamil Murasu*』紙は、タミル改革協会の会誌とも言えるものであったが⁵⁸⁾、ここでもタイ・プーサムは批判されている [*Tamil Murasu* 1940]。上半身に小さな金属製の壺をフックで垂らしている男性の写真の下に掲げられているキャプションはつぎのようなものだ。「ヘイ、シャムガム、そんなに多くの壺を体に吊すため、いったいどんな罪をこの男は犯したのだ？」 [*Tamil Murasu* 1940. 1. 31]。同じくアラフ・カーヴァディの写真には「あの世で救い *mōṭcam* を得るためにこの世でこんな地獄を経験している信徒たち *paktarka!*」 [1940. 1. 31] という説明がある。さらに、翌日の写真説明にも「真の信心 *uṇmaipāṇa pakti* の代わりに針を自分の体に刺してアールムガナーダン Arumukanadan 神⁵⁹⁾の恩恵 *aru!*を受け取れると信じている信徒たち」 [1940. 2. 1] など、解脱 *mokṣa*、恩恵、信仰（バクティ *bhakti*）、信徒（バクタ *bhakta*）という宗教的文脈では核となる言葉を使った辛辣な文章がならぶ。そして最後の引用では身体的行為と信心とが対照的に呈示されている。1940年の『タミル・ムラス』紙で初めてタイ・プーサムが取りあげられたのだが、それはカーヴァディなどの暴力的な実践を批判するためのものであるということがよくわかる。本稿との関係で言えば、以上のような儀礼批判は、後のヒンドゥー教をテキスト化する動きに見られる改革と相通じるものがあるということである。

9-2 若者批判と規制の強化

1970年代になると、なぜか以前問題になった儀礼の野蛮さを嘆いたり、非難したりする声が聞こえなくなる⁶⁰⁾。強調されているのは、カーヴァディのような儀礼は本来神聖なものであるということ、それが心ない若者たちによって台無しにされているという事実である。批判の矛先は、カーヴァディという儀礼の実践ではなく、それを冷やかしたり、その機会を自分たちのお遊びに利用したりしようとしている若者に向けられているのである。これが、エスニティや出身地域ではなく、世代間の問題であるかぎり、絶対的な対立に発展しないことにも注意したい。

1973年から、HEBは路上で音楽やダンスをすることを禁じている⁶¹⁾。しかし、こうした規制はうまくいかなかったようだ。その5年後の1978年、シンガポールの英紙『ストレイツ・タイムズ』（2月10日）には、以下のような批判が載っているからである。まず、それはつぎのように問うている。「タイ・プーサムは漫画、あるいは楽しみのみを求める人たちのオペラ

なのか。それは厳粛さや謹厳さ失いつつあるのではないだろうか。」そして、ヒンドゥー教徒たちの批判的な意見を紹介している。「タイ・プーサムはカーニバルみたいなものになっている。」「多彩な色の奇妙な服を着て、かれら〔若者たち〕は奇天烈なしぐさで道行く中を踊り通したり、また猥褻としかいいようのないしかたでふるまったりしていた。」そして、最後にこう締めくくっている。「不作法にふるまった若者たちの多くは、特定のカーヴァディの参加者を支援してやってきているわけではない。かれらは楽しみを求めにやってきている〈よそ者 outsiders〉なのだ。」類似の批判が翌年のタイ・プーサムについてもなされている〔*Straits Times* 1979. 2. 5〕。

1982年9月にはヒンドゥー諮問委員会の委員長、ナーダン（S.R. Nathan）氏が、ヒンドゥー・センターのセミナーでタイ・プーサムを取りあげ、それがカーニバルのようで露出趣味としか思えないと指摘している〔*Straits Times* 1982. 9. 11〕。繰り返すが、これはヒンドゥー・センターの目的である若者教育の重要性の強調に結びつき、さらにはセンターそのものの正当化に連なる。

1990年にはヒンドゥー寄進局の公刊する『シンガポール・ヒンドゥー』が、路上で音楽に合わせて踊ったりする支援者の数は少なくなったが、警察が楽器を没収するという事件が生じているとか、宗教儀礼に参加していることを忘れて、ふさわしくない格好をしているなどと批判している。タイ・プーサムについての非難は強弱の差はあれ、1991年〔*Straits Times* 1991. 2. 4〕まで続いている。1992年になって初めて、タイ・プーサムが秩序だっていると評価され、つぎのような参加者の言葉を引用している。「過去には多くの人々が叫び、遊び回っていた。このため集中するのが困難であった。いまはずっとよくなった。」〔*Straits Times* 1992. 1. 21〕

植民地時代のカーヴァディに代表される野蛮な儀礼への批判は、若者への批判にとって代わられたのである。しかし、そのためにはカーヴァディを見るまなざしも変化しなければならなかった。カーヴァディはもはや吐き気をもよおすおぞましい儀礼というよりは、美しい儀礼として表象されていく。たとえば、政府の刊行物である *Singapore Hindu* の表紙を対称性の美が強調されたカーヴァディの写真が飾っている（図18）。

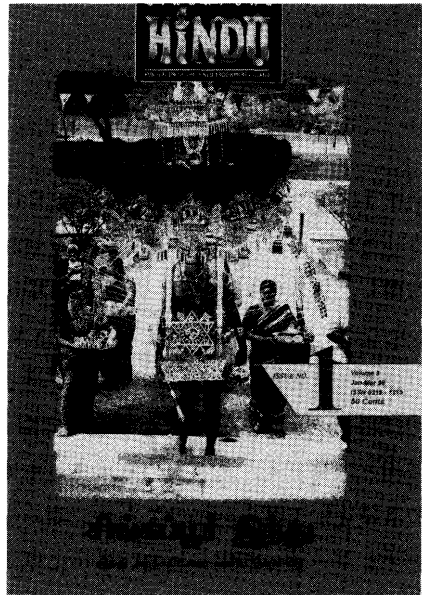


図18 『シンガポール・ヒンドゥー』誌（1998, vol. 9, no. 1）の表紙（アラフ・カーヴァディ）

とはいえ、カーヴァディそのものが放任されていたわけではない。たとえば1995年にはカーヴァディの高さ（4メートル以内）などを規制する規則が正式に配布されることになった。そして、それは現在においても続いている（図19）。筆者が2002年に入手した規則集（Rules, Regulations and Conditions Governing Thaipusam）⁶²⁾は全部で16項目からなり、出発時間や音楽演奏の制限、頬に刺す針の長さや、アラフ・カーヴァディの高さ（4メートル）と幅（2.9メートル）などが

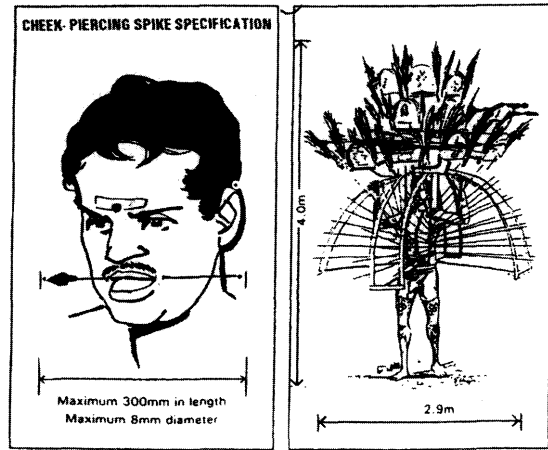


図19 カーヴァディについての規制（2002）

規定されている。また、2005年にはムルガン寺院の門に写真付きで規制についての説明が掲示されていた。そこでは頬に刺す針の長さの規制（30センチ以内）や人々が鉤で参加者を牽くことの禁止などが示されていた。

一方で、こうした規制を嫌ってマレーシアでカーヴァディを行うシンガポールのヒンドゥー教徒もいる⁶³⁾。

10 バブのタイ・プーサム論再考

タイ・プーサムについては、バブ [Babb 1976] の考察がある。かれはデモン [2002] によるつぎのようなヒンドゥー社会観を検討している。それは、西洋の個人主義が想定するような自律した個人はヒンドゥー社会には現世放棄という形以外に認められない、という主張である。ヒンドゥー社会は階層化した（ヒエラルキカルな）社会であり。個人は他の個人との関係あるいはカーストなどの集団への帰属を通じて存在する。バブによると、タイ・プーサムには集合的様相 collective mode と単独的様相 singular mode という2つの様相が並存する。集合的様相とは神と人、人と人のヒエラルキカルな関係を規定する関係である。単独的様相とは個人の欲望充足を願う願掛けであり、痛みをものとしめない儀礼的な所作である。かれはそこにイデオロギーでは否定されているかに見える自律した個人の存在証明を認め、これを宗教的個人主義と表現する。バブはタイ・プーサム全体の構造は、あくまで集合的な様相が支配していると指摘している。ただし、ここでの集合は儀礼を実践するかれらの友人や家族との関係であることに留意したい。

たしかに、家族の価値や自身を取りまく人間関係は重要である。それは菜食の食事や禁欲という準備段階において、家族の支援が必須だからである。そして、支援を通じて強化されていく家族の絆が頂点に達するのがタイ・プーサム当日カーヴァディの実施であり、その数日後に自宅で行われるイドゥンパン儀礼である。とくに、中国系シンガポール人など非ヒンドゥー教徒の場合、家族や職場の人間たちの理解を得ることは難しいし、それゆえ成功したときの喜びは大きい。しかし、それだけを強調すると、国家や民族など家族や職場より大きな社会関係について見落とすことになる。バブは、個人主義的な様相を強調するために、集合的様相を矮小化していないだろうか⁶⁴⁾。

シンガポールで各民族が CMIO という形で強化、固定化していくのは 70 年代になってからなのであり、バブが調査した 1970 年代初頭においては、国家の民族政策を無視することができたかもしれない。しかし、シンガポールにおいてインド系住民がマイノリティであったことに変わりはなく、他民族や国家の存在を無視するべきではないだろう。

バブはまた、タイ・プーサムに見られる個人主義的様相はシンガポールの都市化に関係しているのではないかと指摘している。たしかに、そのような側面がないわけではない。だが、願掛け成就を示す儀礼は、もともと伝統的なヒンドゥー教儀礼に備わっていたものであった。都市化によってそうした様相が相対的に活性化したかもしれないが、まったく新たな変容とは言い難い。シンガポールにおいてヒンドゥー教儀礼はより個人主義化したかもしれないが、しかし、同時にマイノリティの宗教として新たな集合的性格をも強化している。かつて野蛮とされた労働者の儀礼は、いまやインド系コミュニティのシンボルとなったのである。この性格について次章で考察したい。

11 テクスト化とスペクタクル化における国家の役割

ヒンドゥー教のテキスト化には、その儀礼的、迷信的とされる要素を抑え、他の宗教に匹敵するヒンドゥー教の教義を若い世代にわかりやすい形で教えるという目的があった。それはいわば反儀礼的運動である。この意味で、植民地支配下で起こったヒンドゥー教改革運動と軌を一にする。タイ・プーサムの発展は、こうした動きに対立するかに見える。なぜならそれは過剰な儀礼主義と言えるからだ。これまでカーヴァディが辿ってきた道を見ると、まず否定され、その後見直され、現在ますますスペクタクル化して、人々を惹きつけているということがわかる。

それではシンガポールのインド系コミュニティには 2 つの相容れないヒンドゥー教が存在すると推定することができるのだろうか。すなわち、1 つは教義を中心とするテキスト化したヒンドゥー教で、もう 1 つはスペクタクル化をめざすヒンドゥー教である⁶⁵⁾。

両者の関係を考える前にテキスト化においてもカーヴァディとタイ・プーサムへの言及があることをまずことわっておきたい。ヒンドゥー教のテキスト化には反儀礼的意図が含まれていると指摘したが、まったく無視されてきたわけではないのである。たとえば、第3学年でヒンドゥー教の基本、生活と宗教、世界文化への貢献、叙事詩ラーマヤナ、叙事詩マハーバーラタを、第4学年でヒンドゥー哲学、神々・社祠・礼拝、儀礼・祭式・祭り、神話を教える。第4学年では儀礼についての教えが半分を占めていることがわかる。そして、教科書ではないが、カーヴァディについては副読本で紹介されている。そこには、アラフ・カーヴァディもイラストで描かれている

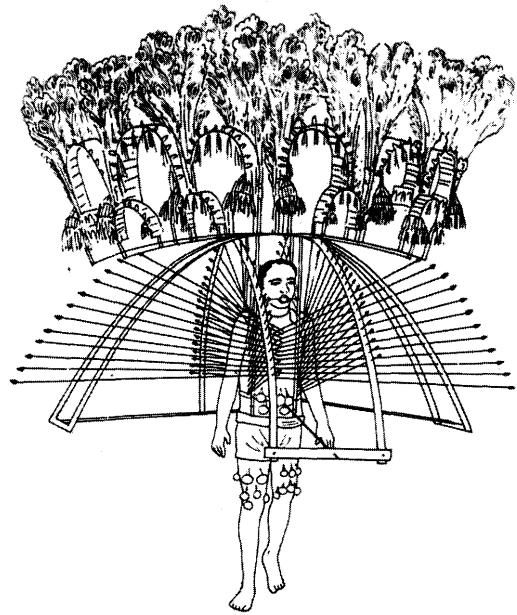


図20 サブ・テキストにみられるアラフ・カーヴァディ

が、これも痛みや残酷さ、あるいは派手さよりは、どちらかというとな簡素な美しさが強調されている(図20) [Curriculum Development Institute of Singapore 1986: 54]。それは、かろうじてテキスト化の表象として耐えうるものとなっている。この表象は、すでに指摘した『シンガポール・ヒンドゥー』紙のカーヴァディの表象と類似している。

このカーヴァディのイラストについて、7つの質問がなされている。それは、1. このイラストがどの祭りと関係しているのか、2. その祭りと結びついている神の名前はなにか、3. どうしてこの神を崇拝するのか、4. なにを信徒は運ぶのか、5. なぜこれがなされるのか、6. いかにして準備をするのか、7. この祭りに関する伝説を述べよ、というものである。こうした質問においても、自傷行為への言及は避けられている。そして、その暴力性や当時進んでいたスペクタクルな動きへの言及は注意深く避けられているのである。

以上の留保をつけた上で、テキスト化とスペクタクル化という分断の基盤となっているのはなにか、と問うてみたい。世代なのか、階級なのか。タミル対非タミルの対立なのか、それ以外の外的要素を想定すべきか。あるいは、こうした二極化は現代の宗教に一般的に見られるもので、特定の要因に還元すべきでないのか。タイ・プーサムを若者や労働者の祭りと考えるのは、すくなくとも現代のシンガポールの文脈においては単純すぎると思われる。また、非タミルとタミル系ヒンドゥー教徒との対立と見ることもできない。もはやタイ・プーサムはタミル

の祭りとは言えないからだ。タイ・プーサムのスペクタクル化には観光やメディア環境の発達
が認められるとするなら、単純な社会学的要因への還元は避ける必要がある。タイ・プーサ
ムはスペクタクル化しているが、しかし、それはエリート的な宗教への抵抗ではない。エリ
ートたちはタイ・プーサムに認められる真摯さを否定してはいないからだ。かつてのようにタ
イ・プーサムが批判の対象なのではなく、その真正性を脅かす要素（たとえば若者たち）が非難
されているのである。

宗教についての若者の啓蒙はテキストを通じてなされるべきだと考えられているかぎり、タ
イ・プーサムにおける若者批判とテキスト化の動きは連動していると言えよう。しかし、後者
が功を奏して、タイ・プーサムが秩序だった儀礼となったのかどうか、という因果関係につい
ては疑問である。そこに働いているのは教育やテキストの力よりも、マスメディアによるキャ
ンペーンや政府機関による実質的な規制である。また、ヒンドゥー教のテキスト化も国家によ
る教育制度の変更によって可能となった。とすれば、重要なのは国家の役割であり、それがな
にを求めているのか、という問いかけである。

テキスト化においてもタイ・プーサム、そしてカーヴァディを行うこと自体が否定されてい
ないのはインド系コミュニティのシンボルとして国家が保証していることと関係しているの
ではないだろうか。それは、国民を形成するコミュニティの1つが実践するエスニシティ表出の
正当な契機とみなされているのである。タイ・プーサムを通じて——その否定ではなく——
インド系住民はシンガポール国民として認知されるのである。

第2章で詳述したように、シンガポールは多民族社会としてみずからを位置づけている。そ
れは具体的に中国系、マレー系、インド系と少数のその他から成る。これらの間に原則として
地位の相違はない。それを保証し、各民族の対立を調停する位置に政府そして与党のPAPが
ある。政府与党は、圧倒的に中国系の政治家が占めているにもかかわらず、露骨な中国系多数
派優遇政策を避けてきた。しかし、そうすることで、政府与党は、民族対立の当事者になるこ
とを避け、より効率的に権力を行使することが可能となる。

政府の多民族政策を典型的に示しているのは祝日（公休日）の制定である。各民族に2つし
か祝日は与えられていない。インド系の場合、1つは全インド的な祭りであるディーパーヴァ
リーに、もう1つは同じインド系に分類されているシンハラ人を想定した仏教の祭日（ウェ
サック）⁶⁶⁾に割り振られている。つまり、インド系の祝日に関するかぎり、タミルよりも全イ
ンド的な祭りが優先され、さらに少数にもかかわらず、中国系の宗教とも重なる仏教の祭日が
祝日として選定されている。その結果、人気の高いタイ・プーサムは祝日にはなっていない⁶⁷⁾。
これはある意味で徹底した平等主義とも言えるが、他方で（とくにタミル人には）少数派を無視
しているともとられかねない。ここで注意しなければならないのは、多民族というのはあくま
でCMIOといった大きな枠組みであり、その内部の差異は無視されているということである。

これについてはすでにタミルの地位をめぐる考察で明らかにした。

本稿ではヒンドゥー教のテキスト化について宗教知識の導入に注目した。これもまたさきのシンガポール国民を構成する民族と宗教の関係を固定するのに貢献していることは明らかであろう。つまり、国家の多民族政策の前提となる民族（CMIO）の固定化という視点から見ると、テキスト化もスペクタル化も同じ固定化の過程である、ということになる。すくなくともシンガポールにおいては両者は矛盾してはいない、と言える。多民族の共存という視点は、まず多民族が形あるものになって初めて意味をもつ。インド系シンガポール人が儒教を選択することは認められなかったが、1990年代に中国人がタイ・プーサムに参加することは分類を攪乱させる行為とはとらえられず、むしろ多民族の共存を示唆する行為として注目されることになったのである。

こうして、アパデュライが「世界的あるいはコスモポリタンの舞台上で少数派集団が自己表現できるという夢をもって彼らを骨抜きにする」[アパデュライ 2004: 80] と揶揄する状況が生まれる。少数民族は国家によってその存在を保証され、それが多くの外国人観光客が集まる国際的な舞台で表現されるというのである。

12 スペクタクルの逆説

従来のスペクタクル論における基調は、儀礼が世俗化することでスペクタクルになるという単線的な近代化論に沿ったものである。たとえば、マカルーン [1988: 396] によるとスペクタクルは自発的な関わりを基礎とする点で、より義務的な祭り festival と区別される。また、ハンデルマン [Handelman 1997] は、儀礼と対比させて、スペクタクルを近代的な官僚組織に特徴的なパフォーマンスとみなし、それが国家イデオロギーを反映している、と述べている。マカルーンが考察しているのは近代オリンピックであり、ハンデルマンは旧ソビエト連邦やナチス・ドイツの国家事業である。冒頭で引用したアパデュライの想定するスペクタクルもより世俗的なものであろう。

タイ・プーサムは、以上のようなスペクタクル観から考えると、十分に世俗化していないと言える。タイ・プーサムの参加者は義務的とは言えないが、祭りに他ならない。しかし、問題はスペクタクルを世俗的な現象ととらえる視点そのものではないだろうか。タイ・プーサムがなによりもスペクタクルとしてとらえられているのは、カーヴァディなどの実践者が行う自傷行為なのである。この暴力的要素から宗教色が消えて、完全に「見せ物」になったのではない。

新聞についての考察からすでに明らかのように、タイ・プーサムにおいては、最近までつねにドンチャン騒ぎ（カーニヴァル）と真摯な信仰とが拮抗関係にあった。それでは、真摯な信仰とはなにか。この中身も、すでに指摘したように変化している。1940年代において、自

傷行為は嘲笑の種であった。しかし、今日タイ・プーサムがスペクタクルとみなされているのは、まさにこうした自傷行為が真摯な信仰の証と考えられているからである。それゆえこの自傷行為は自尊心をくすぐる見せびらかしであってはいけないということが強調されている。ただの見せびらかしのために数日あるいはそれ以上の禁欲生活を行うはずがないという声もある。自傷行為の背後にある意図——信仰——が問われるのである。また、誇示するために観衆の前で自傷行為を行おうとした人が、途中で血が止まらなくなってしまうという話を聞いたことがある。血が止まらないような信徒は真の信仰を持ち合わせていない、ということになる。このように、タイ・プーサムのスペクタクルな性格は、見られていることを前提とした「パフォーマンス」であってはいけない、という「反スペクタクル」的な考えによって成立している⁶⁸⁾。

ここで、観衆の考えについても言及しておくべきであろう。非ヒンドゥー教徒、とくに外国人観光客が期待し、求めているのは、アラフ・カーヴァディに認められるような自傷行為であることに変わりはない。しかし、二人の外国人とのインタビューからではあるが、それを以前の改革運動者たちのおおまかしいもの、野蛮なものにとらえていないことがうかがわれた。むしろ、自傷行為を行うヒンドゥー教徒への尊敬の念の方が強かった⁶⁹⁾。換言すれば、タイ・プーサムにおいて自傷という暴力的行為そのものが問い込まれることはなくなった。そして、この自傷行為がタイ・プーサム祭の真摯さを保証している。それがさらに異文化の真正さ *authenticity* を求める観光客を惹きつけるのである⁷⁰⁾。そこでは、観光をめぐる観光客の要求とかれらが期待している「本物らしさ」をもって応えようとするホスト社会との緊張関係が生じにくい⁷¹⁾。

そのような真摯さと真正さは、国家の思惑とは別のところで民族の枠を越えて人々に訴えることにならないだろうか。そして、それが国家による民族分類学を攪乱し、「共存」という言葉で収まらない状況が将来生じるかもしれないのである。そもそも、自傷行為についての規制そのものが真摯さと対立している。また 1966 年にアラフ・カーヴァディの変形で、上部の構造を支える太い金属棒と連結している腰に巻くバンドの代わりに直接金属棒を腹に差し込んで支えようとする形式のハリ・カンブ・カーヴァディ *kari kampu kāvaṭi* が発明された。これは現時点では少数であることもあり問題視されていないが、近い将来規制の対象になり、実践者との間で葛藤が生じるかもしれない。

また、今は共存という形で理解されている非ヒンドゥー教徒の参加であるが、これもいつ搾取や侵略という形で問題化するかわからない。シンガポールにおけるヒンドゥー教の習合的性格については冒頭で指摘したが、タイ・プーサムについても類似の問題が潜在的に認められよう。

13 結 論

シンガポールのヒンドゥー教は長く多民族社会の状況下にあって大きく変貌を遂げてきた。こうした変化として本論ではテキスト化とスペクタクル化をキーワードに、とくにタイ・プーサム祭のカーヴァディ儀礼に注目した。そして、そこに認められる暴力の意味の変化を考察した。暴力や痛み、身体、信仰がシンガポールという「スペクタクルの社会」[ドゥボール 1993, 2000]における生の復権の拠点として、スペクタクルの逆説を含みながら、人々をますます魅了している。

1980年代になって、スリランカの民族紛争の激化にともない少数民族であるタミル人が大量に欧米諸国へと移り住んだ。そして、かれらを中心に新しいヒンドゥー・ディアスポラ社会が生まれつつある。そこでもカーヴァディなどの儀礼が注目されつつある。本論での議論はシンガポールという都市国家における分析であるが、同時にこれからのヒンドゥー・ディアスポラ社会にも関わる試みとして位置づけたい。

追記 本論は Tanaka [2003] にもとづき大幅に加筆修正をおこなったものである。またシンガポールについての記述の一部は田中 [2004] と重複していることをことわっておく。現地語の表記はタミル語とサンスクリット語である。固有名詞については慣用的表記に従った。シンガポール滞在中は当時シンガポール大学の社会学科に所属していたチャン・コク・ブンとアーナング・ラージャ両博士にお世話になった。またシンガポールのヒンドゥー教理解についてはやはり社会学科に属していた A. マニと V. シンハ博士から示唆を受けた。アジア文明博物館のクリシュナ・ガウリ氏にもお世話になった。滋賀大学の福浦厚子助教授からは関連文献や表記について教えていただいた。ここでは省略するが本論文のデータ収集にあたって多くの人々にお世話になった。さらに、歴史資料については国立シンガポール大学図書館、シンガポール国立公文書館、シンガポール国立図書館を利用した。最後にシンガポールではいつもお世話になっている日本研究科のティモシー・ツウ博士に感謝の意を表したい。シンガポールでの調査は小泉潤二代表の科学研究費補助金「環太平洋地域における文化とシステムの動態」(2000-2002年度) および文化庁プロジェクト「世界の宗教事情」(2000-2003年度) によって可能となった。Craig Reynolds 博士の未公開論文についてはオーストラリア国立大学の Nick Tapp 博士の手をわずらわせた。

注

- 1) オースプラクシーという概念はヒンドゥー教の文化人類学的研究においては Harper [1964] が使用している。ほかにインドネシアのバリの宗教についてギアツ [Geertz 1973: 177] による指摘がある。ギアツの説についてはバリの宗教を論じた山下 [1999] が詳しい。
- 2) もちろんこうした対比は価値中立的なものではなく、儀礼より信仰を重視するプロテスタント

中心主義の偏見に基づいている場合もあることに注意する必要がある。

- 3) いわゆる 19 世紀に生まれるさまざまな運動（ブラフマ・サマージ、アーリヤ・サマージなどのネオ・ヒンドゥー教）はこうした例ととらえることができる。スリランカにおいてもキリスト教との接触を通じて、仏教徒やヒンドゥー教徒にあらたな意識が生まれたとされている [ゴンブリッチ & オバーセーカラ 2002: 305-362]。本論では考察の対象外であるが、異宗教との接触を通じて同じことがヒンドゥー教の長い歴史の間に何度も生じたであろうことは想像に難くない。
- 4) たとえば 20 世紀初頭に書かれた Farquhar [1912, 1920] などの概説書が与えた影響について von Steitencron [1995: 77] を参照。
- 5) 継承という性格を強調するとマニュアル（化された）知識 manual knowledge という概念 [Reynolds forthcoming] とも類似している。
- 6) しかし、この問いが妥当ではない、というのではない。テキスト化をめぐる古典的な人類学的考察として [オング 1991, グディ 1986] がある。また、テキスト化がオーソプラクシーからオーソドキシーへという変化を意味するのかという問いについても答えを留保したい。ここでのテキスト化はあくまでわかりやすい言葉や図による表現であり、継承を目的とすることがらだからである。
- 7) サティールについては田中 [1998]、またインドおよび独立後のスリランカの改革運動については田中 [1999] を参照。本稿はマレー半島での改革運動を取り扱っているという意味で田中 [1999] の続編である。
- 8) スペクタクルについては他に [Manning 1992] を参照。
- 9) シンガポール政府観光局 Singapore Tourist Board による 2005 年のパンフレットでは、spectacular という形容詞が本稿で扱うタイ・プーサム祭りに使われている。タイ・プーサムについては類似の指摘が [Karen Chia 1999: 28] においてもなされている。なお、シンガポールにおいてスペクタクルとされる典型は独立記念日に行われる催しである。これについては、[Leong 1999] や [Lim 1999] を参照。
- 10) 本稿では取り扱わないが、スペクタクル化の典型は儀礼の芸能化であろう。
- 11) スペクタクルという用語は使っていないが、バリのヒンドゥー教に見られる類似の矛盾する動きについては山下の指摘 [1999: 106-107] がある。
- 12) 1964 年の暴動については [Clutterbuck 1985: 319-322] を参照。また 1970 年代前半のキリスト教徒の大学生を中心とした反政府活動および宗教教育の廃止を引き起こしたとされるキリスト教徒の反政府活動については [Tamney 1996: 28-33] を参照。その他の民族・宗教対立に関わる問題については [Narayanan 2004] が詳しい。
- 13) タン [Tan 2004] はシンガポールの民族政策を独立後から、第 1 期 1965-1979、第 2 期 1979-1990、第 3 期 1990-1999、第 4 期 2000- の 4 つに分けて整理している。かれによると、第 1 期はマレー系住民の存在を意識しつつ、できるだけ民族性を強調しないでシンガポール人の形成をめざした時期、第 2 期は西欧文明の悪影響を恐れて、アジア的価値・道徳の発見に務め、とくに中国系文化、中国系価値を強調した時期となる。しかし、それは中国系だけでなく他の民族的価値の確認にも結びついていて、第 3 期になるとシンガポールの「アジア化」はさらに進み、多民族社会としてのシンガポールという視点が確立していく。そして、そこで民族ごとの自助集団が果たす役割が意義をもつことになる。第 4 期になると、諸民族が交流する場が問題視されていく。第 3 期と第 4 期は第 2 期のさらなる展開としてとらえることが可能であるため、現在のシンガポールの民族政策は第 2 期に基礎ができたと言える。

- 14) シンガポールの言語政策については〔岡部 1984, 田中 1987, 田村 2000: 242-249〕を参照。
- 15) 例外は1980年代末から90年代初頭にかけてスリランカでの分離独立をめざすタミル人過激派とシンガポールのタミル系コミュニティとの関係が取りざたされたときである。
- 16) この点については〔PuruShotam 1998〕を参照。
- 17) 以上の点については〔Chua 1995, 1998〕を参考にした。「各人種間における形式的な〈平等〉を促進することで、国家は偏見や畛閥もなくすべての人種化した集団の上位に位置する〈中立な〉空間をみずから要求している。それは、各集団の権利を守る平等で公平無私な存在であるが、それはつねに、国家利益の保護のもとでということである。」「〔Chua 1995: 9〕
- 18) シンガポールのインド系移民については〔Mani 1977, 1993; Sandhu 1993〕を参照。
- 19) 2000年の統計では総人口が326万、そのうち、中国系が76.8パーセント、マレー系が13.9パーセント、インド系人口が7.9パーセントである。宗教では、15歳以上の人口に限って言う、仏教が42.5パーセント、道教など中国の伝統宗教が8.5パーセント、イスラームが14.9パーセント、キリスト教14.6パーセント、そして、ヒンドゥー教徒が4.0パーセントである。それ以外の宗教が0.6パーセント、無宗教が14.8パーセントである。1980年の統計と比べると、この20年間の顕著な傾向は、仏教が27.0パーセントから42.5パーセントへと急増し、道教などが30.0パーセントから8.5パーセントへと急減している。そして、キリスト教が10.1パーセントから14.6パーセントへと漸増している。2003年の統計では総人口が344万である。ただし、これに加えて外国人居住者が80万人近くいる。(http://www.singstat.gov.sg/keystats/c 2000/handbook.pdf 2004. 11. 15 参照)
- 20) 1980年の統計ではインド系シンガポール人の62.0パーセントをタミル系住民が占める。
- 21) ヒンドゥー教徒は1980年では56.3パーセント、1990年で53.1パーセント、2000年では55.4パーセントを占める。
- 22) この点については〔Kho 1979: 6〕を参照。ちなみに、南インド（マドラス州）では1926年に類似の委員会が設置されている。詳しくは〔田中 2002a〕を参照。
- 23) 4つの寺院とは、マリー女神寺院 Sri Mariamman Temple (建立1827年)、ヴィシュヌ寺院 Sri Srinivasa Perumal Temple (建立1855年)、シヴァ寺院 Sri Sivan Temple (建立1821年)、カーリー女神寺院 Sri Vairavimada Kalamman Temple (建立1860年)である。
- 24) 詳しくはhttp://www.heb.gov.sg/ (2004. 11. 15)を見よ。
- 25) その典型がMarsiling Riseのシヴァ・クリシュナ寺院である。これはヴィシュヌの化身であるとされるクリシュナとシヴァを主神とする寺院である。
- 26) たとえば、近接するDepot Roadの齊天大誕廟とルドゥラ・カーリー女神寺院 Ruthra Kalamman Temple についての記事〔*Straits Times* 1989. 2. 3〕やWaterloo Streetの観音堂佛祖廟とクリシュナ寺院 Sri Krishna Temple についての記事〔*Straits Times* 1989. 11. 2〕を参照。
- 27) これについては〔福浦 2005〕を参照。
- 28) 統計からも明らかのように、キリスト教徒の数は年々増えている。ヒンドゥー教徒の数は1990年から見るとすこし持ち直している。注19参照。
- 29) 統計的に無宗教とされる人々の数は1980年の13パーセントから1990年の14.1パーセント、2000年の14.8パーセントへと増加している。
- 30) 宗教教育の導入と廃止の背景については〔Chua 1995: 21, Tamney 1996: 25-27〕を参照。また田村〔2000: 249-262〕も詳しい。

- 31) 1980 年と 1990 年を比較すると、中国系住民の間でキリスト教徒が占める割合は 10.7 パーセントから 14.1 パーセントへと増加している [Tamney 1996: 33]。
- 32) オーロピンド・ゴーシュは 1893 年にケンブリッジから帰国するまで 14 年間英国で過ごしている。帰国後はインドの文化と言語について研究する。1905 年以後過激なナショナリズム運動に関わり、ほどなくして 1908 年に検挙されて刑務所に送られる。1 年後に解放されるが、刑務所で体験が彼のその後を決定する。かれは政治活動を放棄し、ヨーガの実践者となり、1910 年に南インドのボンディシェリーに道場を開く。1926 年には引退を決める。なお、かれの著作はすべて英語で書かれている。
- 33) カーヴェディについてはすでに別のところ [田中 2004] で紹介している。本節はそれと重複することをことわっておきたい。
- 34) この 2 つの神話は本来 1 つの神話の一部であり、順序は第 2 の後に第 1 の話が続く。すなわち、第 2 の神話に登場するスールパドゥマはイドゥンバンの兄である。兄が殺された後、イドゥンバンは死者儀礼 *śrāddha* を行っていたところ、その敬虔さに胸をうたれたアガスティヤから話を持ちかけられたのである。
- 35) タイ・ブーサムの記述は田中自身の観察（2002 年 1 月と 2005 年 1 月）に基づくが、一部 Babb [1976] と Evers and Pavadarayan [1993] をも参照した。他に Sinha [1987: 118–126] も詳しい。
- 36) 古典文献では、この月（ブシャヤ月）は月がブーサム（ブシャヤ）宿に入って、満月になる月とされている（京都産業大学教授矢野道雄氏の御教示による）。
- 37) 以下ではたんにムルガン寺院と呼ぶ。
- 38) 寺院管理については [Muthuswamy 1958] が詳しい。もともと金貸し業に従事していたチェットティヤールが管理する資格を持っていたが、今日金貸し業そのものがほぼ消滅した。2008 年に根本的な改革がなされるという。なお、管理委員会は祭りの翌日に毎年替わる。
- 39) 寺院を出てからの往路は Tank Road, Clemenceau Avenue, Fort Canning Road, Stamford Street, North Bridge Road, Coleman Street, Colombo Street, High Street, Hill Street, New Bridge Road, North Canal Road, South Bridge Road, Pickering Street, Telok Ayer Street, Cross Street, South Bridge Street そしてマリー女神寺院で休憩した後、Neil Road, Kreta Ayer Road を通ってヴィナーヤガ寺院に到着する。
- 40) 朝食として一般的なイドゥリ *iḍḷi*, イディヤッパン *iḍiyāppam*, ヴァダイ *vaḍai*, スイートのケーサリ *kēcari* などとコーヒーである。
- 41) ヴィナーヤガは象頭の神で、シヴァの長男、ムルガンの兄である。ガネーシャ Ganesha, ガナパティ Ganapathi, ヴィグネーシュヴァラ Vignesvara などと呼ばれる。日本では歓喜天に対応する。
- 42) ミルク粥はタミル社会で一般的に見られる供物で、儀礼的状态の変化を示す。詳しくは田中 [2002b] を参照。
- 43) 復路は Keong Saik Road, Neil Road, Maxwell Road, Robinson Road, Cross Street, Cecil Street, D'Armedia Street, Malacca Street, Market Street, Church Street, Synagogue Street, South Canal Road, North Canal Road, High Street, St. Andrew's Road, Stamford Road, Fort Canning Road, Clemenceau Avenue, Tank Road である。
- 44) 経路は River Valley Road, Killiney Road, Orchard Road, Clemenceau Avenue, Tank Road である。

- 45) 以下ではたんにヴィシュヌ寺院と呼ぶ。
- 46) 2005年のタイ・プーサムでは、アラフ・カーヴァディは午前2時から午後6時までの間に出発しなければならない。さらに登録料のレシートの色によって、午後2時を境に「午前」と「午後」の2つに出発時間が分けられている。ミルク壺を頭に乗せる所作と木のカーヴァディは午前0時5分から出発可能。背中に小さな山車を引くカーヴァディ *irata kāvāṭi* は午前2時から午後2時までに出発する。そして、午後2時から出発するアラフ・カーヴァディは100シンガポールドルを預け、夜の11時までにムルガン寺院に到達しなければならない。しなかった場合は罰金として100シンガポールドルを没収させられる。真夜中から開始するのは、人数の問題だけでなく、当日が平日の場合仕事を休めない人たちを考慮してのことである。
- 47) 1993年に7,000、1995年に7,700、そして1996年には9,500名の参加者が記録されている。最近では2001年に15,000、2002年に20,000名が参加している。2001年から2002年の急増については不況を原因とする説明がある [*Straits Times* 2002.1.19]。
- 48) これについては筆者未見。インタビューによる。Babb [1976: 15] 参照。
- 49) たとえば、5,000人の食事を用意した [*Straits Times* 1946.1.19] とか、前日の山車の写真を掲げる [*Straits Times* 1946.2.5, 1950.2.2, 1965.1.19] など。タミル新聞だと1949年にはチェッティヤールたちが人々に食事を振る舞っている写真と記事が掲載されている [*Tamil Murasu* 1949.1.19]。同じく翌年の『ストレイツ・タイムズ』(1950年2月2日付)ではチェッティヤールの活動を詳しく伝えている。
- 50) チェッティヤールは、政府の規制にたいし、かならずしも盲従しているわけではない。たとえば1996年の寺院改築にともなって出版された書物では、信徒が不快とみなすような規制を強化することには躊躇していること、信徒はムルガン神と同じくらい重要であり、信徒が不快に思うことはムルガン神も不快に思うとさえ述べている [Palappan 1996: 31]。
- 51) タイ・プーサムの時ではないが、ドイツ人の商人がカーヴァディを行っている写真が記事とともに紹介されている [*Straits Times* 1980.8.13]。
- 52) タイ・プーサムについて、1980年代半ばの観察に基づきシンハはつぎのように記述している。「タイ・プーサムは伝統的にこれを重視していなかった人々にアピールし始めた。かれらは、バラモン、マルワリー [北インド系の商人——引用者注]、北インド系の人々、また知識階級に属する個人、そしてシク教やイスラームなどの他の宗教、さらに中国系など異なるエスニック・カテゴリーに属する人々である。かれらがこの祭りに数多く参加し始めたのである」 [Sinha 1987: 143-144]。
- 53) 最近ゲストとして招かれた環境省大臣リム・シー・セイはつぎのように答えている。「これ [インド系以外の民族集団が参加していることについて] は、すばらしいできごとだ。そのような [民族の] 相互協同や相互理解を何世代にもわたって浸透させ続けることができると思う」 [*Straits Times* 2002.1.19]。また1999年1月31日のテレビ・ニュースでは財務大臣リチャード・フー博士のつぎのような言葉を紹介している。「この儀式でわたしが発見した興味深いことからは、人種を横断する inter-racial ことがらである。それは統合へのすばらしい方法である」 (National Archives の記録より)。
- 54) 言語については1990年にOレベルの試験が、従来の中国語、マレー語、タミル語に加え、ベンガル語、グジャラーティ語、ヒンディー語、パンジャブ語、ウルドゥー語の5つのどれかで試験を受けることが許され、1991年にはAレベル試験にも適用された。1994年には小学校卒業の試験もこれらの言語で可能となった。こうして1990年代になると教育における言語の制限

- はいちじるしく緩和されている。この背景にはタミル系以外のインド系シンガポール人の力が強く動いていると推察されるが、言い換えればタミル人の政治的力は衰退していると考えることができる。なお、ヒンドゥー・センターが発足した1978年にタミル言語文化協会 Tamil Language Cultural Society が生まれているが、これは明らかに非タミル系の動きに反撥したものであろう。
- 55) 1983年5月にタミル系の教員組合が英語だけでなくタミル語でも教えるように教育省に訴えている [Straits Times 1983.5.31]。
- 56) 後述するように、カーヴァディの絵は教科書の副読本に認められるが、教科書にタイ・プーサムは出てこない。
- 57) [Lee and Rajoo 1987: 404] を参照。
- 58) 『タミル・ムラス』紙は1935年創刊、1936年に独立し、1937年12月より日刊となる。ムラス *muracu* はタミル語でニュースを知らせる太鼓を意味する。『タミル・ムラス』については、[Sundaraju 1990] が詳しい。しかし、1950年から65年までの英字新聞『ストレイツ・タイムズ』では露骨な批判は見られない。
- 59) 6つ *āru* の顔 *mukam* をもつ人という意味のムルガンの別名。
- 60) 1970年代から80年代にかけての英語新聞紙上のタイ・プーサムをめぐる論争については [Sinha 1993: 832–833] をも参照。『タミル・ムラス』の調査は1960年代までにとどまっていた、調査中である。クリシュナンによると、1980年代になるとその批判的傾向はなりを潜めていく [Krishnan, Gauri Parimoo. Following Murukan: Tai Pusam in Singapore, http://murugan.org/research/gauri_krishnan.htm (2004.1.5.)]。
- 61) この禁止の実質的な規制は警察によって1979年に始まる。だが、Sinha [1993: 832–834] によると、ヒンドゥー寄進局が禁止を緩和するように警察に訴えたという。しかし、その後ヒンドゥー寄進局も警察にしたがって禁止を強化する立場をとった。
- 62) 英語とタミル語で表記されている。タミル語では、*taippūca viḷā toṭarpilāṇa vitimuraikaḷ* である。
- 63) 同じ指摘については [Willford 2002: 258 n.15] がある。
- 64) マレーシアのタイ・プーサムを分析したリー [Lee 1989] は、バブにたいする批判を示してはいないが、やはりそこに少数民族としてのタミル（インド）系マレーシア人の意識を認めている。
- 65) マレーシアにおいて、インド系マレーシア人の多くがなおプランテーション地域に住んでおり、タイ・プーサムはいまなお労働者たちの祭りである。カーヴァディはかれら特有の神や社会にたいする関係を表すものとみなされている。この点について、タイ・プーサムが下層階級、下層カースト、労働者の祭りであり、労働者の肉体と神との関係を祝う機会である、と指摘する [Collins 1997: 102, Lee 1989, Willford 2002] を参照。[Lee and Rajoo 1987, Willford 2002] は、エリートのタミル人たちの活動についても論じている。マレーシアのタイ・プーサムについては他に [Ward 1984] もある。
- 66) 釈迦の誕生、覚醒、入滅を記念する日。これら三者は同じ日とみなされている。
- 67) ただし、かつてタイ・プーサムの日は祝日の法案が施行される1968年まで祝日であった [Sinha 1987: 130]。
- 68) 日本語でパフォーマンスという言葉に含まれている嘘臭さがフランスの語 *spectacle* にも認められる [Manning 1992: 293]。
- 69) この点については [Karen Chia 1999: 29] も、観客がカーヴァディの実践者にたいして尊敬

を懐いていると指摘する。

- 70) 観光と真正さとの関係については多くの議論があるが、先駆者のマッカネル [MacCannell 1973] によると、観光の期待される目的とは、前景あるいは表舞台に替わって後景あるいは裏舞台に触れ、自分たちが見ている対象の「真の姿」を垣間見ることにある。この前提には観光の対象がしばしば観光のためにしつらえたもの、したがって真ではないという想定がある。しつらえの裏にこそ真のモノや他者が存在し、それが真の観光体験なのである。最近の真正性の議論については [Olsen 2002] を参照。他に [山下 1999: 28-30] がある。
- 71) 観光、とくに文化的な真正さを求めるエスニック・ツーリズムの問題については [van den Berghe and Keyes 1984] を参照。かれらは、観光客がもっとも嫌うのは観光地における観光客の存在だと指摘し、エスニック・ツーリズムの困難さを論じている。

参考文献

- Babb, Lawrence 1976. *Thaipusam in Singapore: Religious Individualism in a Hierarchical Culture*. Singapore: Chopmen Enterprises.
- Chua, Beng Huat 1995. Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore. *Department of Sociology Working Papers* No. 125. Singapore: The Department of Sociology, National University of Sociology.
- 1998. Racial-Singaporeans: Absence after the Hyphen. In Joel S. Kahn (ed.) *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Clothey, Fred W. 1978. *Many Faces of Murukan: The History and Meaning of South Indian God*. The Hague: Mouton Publishers.
- Clutterbuck, Richard 1985. *Conflict and Violence in Singapore and Malaysia, 1945-1983*. Boulder: Westview Press.
- Collins, Elizabeth Fuller 1997. *Pierced by Murugan's Lance: Ritual, Power and Moral Redemption among Malaysian Hindus*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Curriculum Development Institute of Singapore 1986. *The Hindu Reader: Workbook for Secondary Express*. Singapore: Federal Publications.
- Evers, Hans-Dieter and Jayarani Pavadarayan 1993. Religious Fervour and Economic Success: The Chettiaris of Singapore. In K. Sandhu and A. Mani (eds.) *Indian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Times Academic Press.
- Farquhar, J. N. 1912. *A Premier of Hinduism* (rev. and enlarged 2nd ed.) Oxford: Oxford University Press.
- 1920. *An Outline of the Religious Literature in India*. London: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford 1973 (1964). "Internal Conversion" in Contemporary Bali. In *Interpretations of Culture*. New York: Basic Books (クリフォード・ギアーツ「現代バリにおける内面的改宗」『文化の解釈学 I』吉田禎吾他訳, 岩波書店 1987).
- Handelman, Don 1997. Rituals/spectacles. *International Social Science Journal*. 155: 387-

399.

- Harper, Edward 1964. Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion. *Journal of Asian Studies* 23: 151 – 197.
- Hindu Center. 1982. The Need. *Omkara* 1 : 33.
- Karen Chia, Hwee Kim. 1999. Experiencing Sacred Spaces: The Negotiation of Authenticity by Tourists and Worshippers. *Department of Sociology, Working Papers* No.138, Singapore: The Department of Sociology, National University of Singapore.
- Kho, Ee Moi 1979. *Religion and State in Singapore 1959–1978*. Academic Exercise. The Department of History, National University of Singapore.
- Krishnan, Gauri Parimoo Following Morukan: Tai Pusam in Singapore, http://murugan.org/research/gauri_krishnan.htm (2004.1.5).
- Lai, Ah Eng 2004. Introduction: Beyond Rituals and Riots. In Lai Ah Eng (ed.) *Beyond Rituals and Riots: Ethnic Pluralism and Social Cohesion in Singapore*. Singapore: eastern Universities Press, pp. 1 – 40.
- Lee, Raymond L. M. 1989. Taipucam in Malaysia: Ecstasy and Identity in a Tamil Hindu Festival. *Contributions to Indian Sociology* (N. S.) 23 (2): 317 – 337.
- and R. Rajoo 1987. Sanskritization and Indian Ethnicity in Malaysia. *Modern Asian Studies* 21 (2): 389 – 415.
- Leong, Wai Teng 1999. Consuming the Nation: National Day Parades in Singapore. *Department of Sociology Working Papers* No.139, Singapore: The Department of Sociology, National University of Singapore.
- Lian, Kwen Fee 1999. The Nation-State and the Sociology of Singapore. In Phyllis G. L. Chew and Anneliese Krammer-Dahl (eds.) *Reading Culture: Textual Practices in Singapore*. Singapore: Times Academic Press, pp. 33 – 54.
- Lim, Irvin 1999. Imag(in)ing Citizenship: Live-Telecasting a Nation on Parade '93. In Phyllis G. L. Chew and Anneliese Krammer-Dahl (eds.) *Reading Culture: Textual Practices in Singapore*. Singapore: Times Academic Press, pp. 123 – 144.
- MacCannell, Dean 1973. Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology* 79: 589 – 603.
- Mani, A. 1977. The Changing Caste-Structure amongst the Singapore Indians. M. A. Thesis, submitted to the Department of Sociology, National University of Singapore.
- 1993. Indians in Singapore Society. In K. Sandhu and A. Mani (eds.) *Indian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Times Academic Press.
- Manning, Frank E. 1992. Spectacle. In Richard Bauman (ed.) *Folklore, Cultural Performances, and Popular entertainment: A Communications-centered Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Muthuswamy, Damayanthi 1958. *Sri Thendayadapani Temple, Singapore: A Study of the Economic and Social Position of Sri Thendayadapani Temple, in Singapore as to Whence its Funds are Derived; How it is Administered; What Functions it Performs for the Hindu Community. A Research Paper for Department of Social Studies, University of Malaya, Singapore.*

- Nair, Vasandakumari 1972. *Tamils Reform Association, Singapore* (1932–1936). Academic Exercise, The Department of History, National University of Singapore.
- Narayanan, Ganesan 2004. The Political History of Ethnic Relations in Singapore. In Lai Ah Eng (ed.) *Beyond Rituals and Riots: Ethnic Pluralism and Social Cohesion in Singapore*. Singapore: Eastern Universities Press, pp. 41–64.
- Olsen, Kjell 2002. Authenticity as a Concept in Tourism Research: The Social Organization of the Experience of Authenticity. *Tourist Studies* 2 (2): 159–182.
- Palaniappan, A. 1996. Arulmigu Thandayuthapani Temple, Singapore. In *Sri Thendayuthapani Temple Singapore*. Singapore: Arulmigu Thandayuthapani Temple.
- PuruShotam, Nirmala 1998. Disciplining Difference: Race in Singapore. In Joel S. Kahn (ed.) *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Reynolds, Craig J. forthcoming. Thai Manual Knowledge: Theory and Practice. In *Seditious Histories: Contesting Thai and Southeast Asian Pasts*. Seattle: University of Washington Press.
- Sandhu, Kernial Singh 1993. Indian Immigration and Settlement in Singapore. In K. Sandhu and A. Mani (eds.) *Indian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Times Academic Press.
- Sinha, Vineeta 1987. Hinduism in Singapore: A Sociological and Ethnographic Perspective. M. A. thesis, submitted to the Department of Sociology, National University of Singapore.
- 1993. Hinduism in Contemporary Singapore. In K. Sandhu and A. Mani (eds.) *Indian Communities in Southeast Asia*. Singapore: Times Academic Press.
- Sonnerat, Pierre 1782. *Voyage aux Indes orientes et à la Chine, fait par ordre du roi, depuis 1774 jusqu'en 1781*. Paris.
- Sundaraju, Gunavalli A. 1990. *The Tamil Murasu: The Evolution of a Local Tamil Newspaper*. Academic Exercise, The Department of History, National University of Singapore.
- Tamney, Joseph B. 1996. *The Struggle over Singapore's Soul: Western Modernization and Asian Culture*. Berlin: W. de Gruyter.
- Tan, Eugene K. B. 2004. "We, the Citizens of Singapore...": Multiethnicity, its Evolution and its Aberrations. In Lai Ah Eng (ed.) *Beyond Rituals and Riots: Ethnic Pluralism and Social Cohesion in Singapore*. Singapore: Eastern Universities Press, pp. 65–97.
- Tanaka, Masakazu 2003. Hinduism in Singapore: Ethno-nationalization in Process, In Junji Koizumi (ed.) *Dynamics of Cultures and Systems in the Pacific Rim: Anthropological Studies*. Osaka: Osaka University Press, pp. 15–34.
- Van den Berghe, Pierre L. and Charles F. Keyes 1984. Introduction: Tourism and Re-created Ethnicity. *Annals of Tourist Research*. 11 (3): 343–352.
- Von Steitencron, Heinrich 1995. Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism. In Vasudha Dalmia and Heinrich von Steitencron (eds.) *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi: Sage Publications.

- Ward, Colleen 1984. Thaipusam in Malaysia: A Psycho-Anthropological Analysis of Ritual Trance, Ceremonial Possession and Self-Mortification Practices. *Ethos* 12 (4): 307-334.
- Willford, Andrew 2002 "Weapons of the Meek": Ecstatic Ritualism and Strategic Ecumenism among Tamil Hindus in Malaysia. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 9 (2): 247-280.
- アパデュライ, アルジュン 2004 『さまよえる近代——グローバル化の文化研究』（門田健一訳）平凡社。
- 岡部達味 1984 「シンガポールの^{バイリンガル}二重言語政策」土屋健治・白石隆『国際関係論のフロンティア 3 東南アジアの政治と文化』東京大学出版会。
- オング, ウォルター J. 1991 『声の文化と文字の文化』（桜井直文, 林正寛, 糟谷啓介訳）藤原書店。
- グディ, ジャック 1986 『未開と文明』（吉田禎吾訳）岩波書店。
- ゴンブリッチ, リチャード & ガナナート・オベセーカラ 2002 『スリランカの宗教』（島岩訳）法蔵館。
- 田中恭子 1987 「シンガポールの言語政策」『国際政治 アジアの民族と国家——東南アジアを中心として』84: 95-117。
- 田中雅一 1998 「女神と共同体の祝福に抗して——現代インドのサティ（寡婦殉死）論争」田中雅一編『暴力の文化人類学』京都大学学術出版会。
- 1999 「供儀のゆくえ——コロニアル・インドとポストコロニアル・ランカ」栗本英世・井野瀬久美恵（共編）『植民地経験——人類学と歴史学からのアプローチ』人文書院。
- 2002a 「ヒンドゥー寺院の法人類学——チダンパラム・ナタラージャ寺院の事例をめぐる（1850-1980）」山路勝彦・田中雅一編『植民地主義と人類学』関西学院大学出版会。
- 2002b 「南インドの太陽崇拜——タイ・ボンガル祭をめぐる」松村一男・渡辺和子編『世界の太陽神と太陽信仰』LITHON。
- 2004 「宗教による支配・抵抗から主体化へ——スリランカとシンガポールに見るタミル人たちの儀礼経験をめぐって」島藺進他編『岩波講座 宗教 9 挑戦する宗教』岩波書店。
- 田村慶子 2000 『シンガポールの国家建設——ナショナリズム, エスニシティ, ジェンダー』明石書店。
- デュモン, ルイ 2002 『ホモ・ヒエラルキクス——カースト体系とその意味』（田中雅一・渡辺公三訳）みすず書房。
- ドゥボール, ギー 1993 『スペクタクルの社会』（木下誠訳）平凡社。
- 2000 『スペクタクルの社会についての注解』（木下誠訳）現代思潮新社。
- 福浦厚子 2005 「個人・家族・寺廟——シンガポールにおける交霊を通してみた国民国家のゆらぎ」田中雅一・松田素二編著『ミクロ人類学の課題』世界思想社。
- マカルーン, ジョン J. 1988 「近代社会におけるオリンピックとスペクタクル理論」（光延明洋訳）J.J. マカルーン編『世界を映す鏡 シャリヴァリ・カーニヴァル・オリンピック』平凡社。
- 山下晋司 1999 『バリ観光人類学のレッスン』東京大学出版会。